AUTHOR:

ADERS, FRITZ

TITLE:

JACOB FRIEDRICH ABEL ALS PHILOSOPH

PLACE:

BERLIN

DATE:

1893

Master Negative #

93-81669-9

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

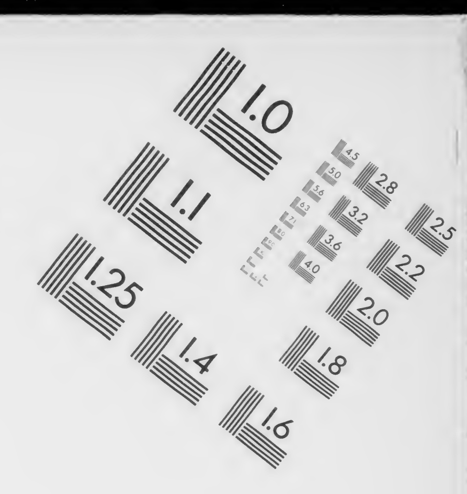
Aders, Fritz
Jacob Friedrich Abel als philosoph
Rostock 1893

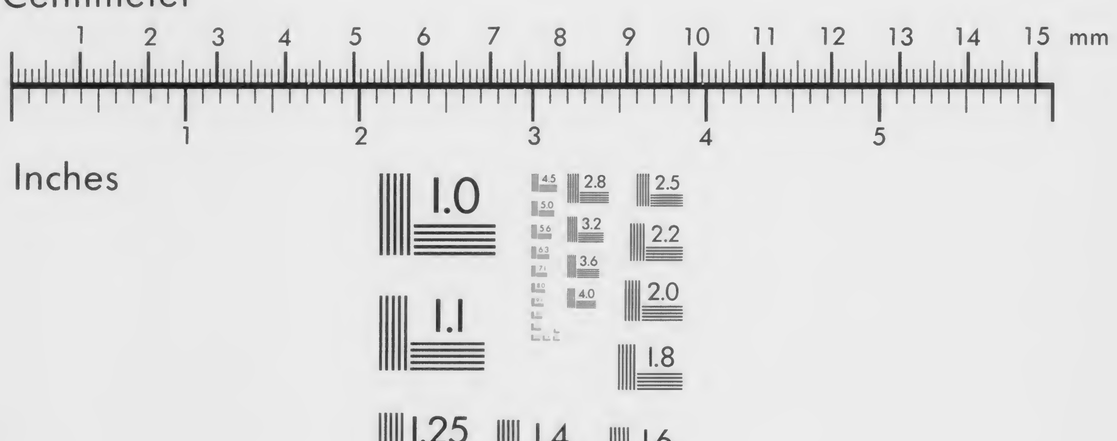
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-13-93 INITIALS mcy
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches

JACOB FRIEDRICH ABEL

ALS PHILOSOPH.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

BEI DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

GROSSHERZOGL. MECKLENBURGISCHEN UNIVERSITÄT

ZU

ROSTOCK

EINGEREICHT VON

FRITZ ADERS.

1893.

GEDRUCKT BEI JULIUS SITTENFELD.

BERLIN W.

JACOB FRIEDRICH ABEL

ALS PHILOSOPH.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

BEI DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

GROSSHERZOGL. MECKLENBURGISCHEN UNIVERSITÄT

ZU

ROSTOCK

EINGEREICHT VON

FRITZ ADERS.

1893.

GEDRUCKT BEI JULIUS SITTENFELD.

BERLIN W.

Referent: Professor Dr. von Stein.

Inhalt.

Unter den zahllosen deutschen Philosophen des ausgehenden 18. Jahrhunderts sind nur wenige, die noch heute unser Interesse beanspruchen können. Denn zu keiner Zeit ist zwar so massenhaft philosophiert worden, wie damals, aber auch nie sind alle Durchschnittsleistungen so sehr durch eine einzige Erscheinung in den Hintergrund gedrängt worden, wie an der Wende des Jahrhunderts durch Kant. Daher lohnt es wohl, an einem Beispiel zu prüfen, auf welche Art die Weltweisheit der alten Schule in die Bahnen des Kritizismus gelenkt wurde. Hierzu nun ist kaum jemand besser geeignet als Abel, ein Mann, der zu den Füssen Ploucquets gesessen hatte und in seinen letzten Schriften bereits das Identitätssystem besprechen musste, der also die wichtigsten Wandlungen der deutschen Philosophie mit durchlebte. Dazu kommt, dass Abel in der Kantlitteratur merkwürdigerweise wenig beachtet wird, und dass er anderseits als Schillers Lehrer auch von Gesichtspunkten der Geschichte der Ästhetik und Litteratur unsere Aufmerksamkeit verdient.

Herrn Dr. Max Dessoir, Privatdozenten an der Berliner Universität, bin ich zu Dank dafür verpflichtet, dass er mich zu der vorliegenden Untersuchung angeregt und bei ihr mit Rat und That unterstützt hat.

I.

Abels Leben und Schriften.

1. Jacob Friedrich Abel[1]) wurde am 9. Mai 1751 als Sohn des Oberamtmanns Konrad Ludwig Abel und seiner Ehefrau Eva Regina, geb. Boyons, zu Vaihingen an der Enz geboren und im evangelischen Bekenntnis erzogen. Er besuchte anfangs die Schule seines Heimatortes und festigte insbesondere durch Privatunterricht, den ihm der Amtsgehülfe des dortigen Dekans erteilte, die elementaren Grundlagen seines Wissens. Im Jahre 1764 siedelte er zur weiteren Ausbildung in das Denkendorfer und zwei Jahre später in das Maulbronner Seminar über. Dort waren Weissmesser, Kopff und Mögling, hier der Prälat Lederer und die Professoren Sprenger und Bardili seine wissenschaftlichen Lehrer.

---

[1]) Die biographische Skizze stellte der Verfasser in Anlehnung an folgende Werke zusammen:

Minor, Schiller. Berlin 1890.

H. Viehoff, Schillers Leben, Geistesentwickelung und Werke, auf Grundlage der Karl Hoffmeisterschen Schriften. Zweite Aufl. Erster Teil. Stuttgart 1888.

Friedr. Wilh. v. Hoven, Selbstbiographie. Nürnberg 1840.

Wagner, Geschichte der hohen Karlsschule. Würzburg 1857 (bes. II. 185 ff.).

Ch. H. Pfaff, Lebenserinnerungen. S. 33 ff. Kiel 1859.

Gebet am Grabe, gesprochen vom Diakonus M. Rapp in Schorndorf. 1829.

Verfasser war der Ansicht, dass eine persönliche Umschau nach dem Verbleib der handschriftlichen Aufzeichnungen Abels, deren hier und da, so besonders von Minor S. 552 und Weltrich I S. 256 Erwähnung gethan wird, von grossem Wert sein könne, und unternahm zu diesem Zweck eine Reise nach Stuttgart, Tübingen und Esslingen. Die angestellten Bemühungen hatten in Stuttgart und Tübingen wenig Erfolg. Hier fand

Das Jahr 1768 fand ihn indessen bereits in Tübingen als Angehörigen des höheren Seminars, zu dessen philosophischen Lehrern Bonck, Hoffmann, Maerklin, Uhland, Kies, Scholl und Ploucquet zählten. Der Unterricht dieser Männer förderte ihn so schnell, dass sein eifriges philosophisches Studium bereits nach vier Semestern durch Erlangung der Magisterwürde den ersten Abschluss fand. Ohne den Aufenthalt zu wechseln, widmete er sich nunmehr unter Leitung von Cotta, Sartorius und Klemm der Theologie, bis an ihn, den noch emsig lernenden einundzwanzigjährigen Jüngling, der ehrenvolle Ruf erging, als Professor der Philosophie in den Kreis der Lehrer an der kurz zuvor auf der Solitüde gegründeten militärischen Pflanzschule einzutreten. Im Jahre 1772 übernahm Abel dieses Amt, das ihm Gelegenheit geben sollte, förderliche Keime in Herz und Verstand so manches Jünglings zu pflanzen, dessen Name späterhin zur Ehre des Lehrers Ruhm und Ansehen erlangte.

Und in der That schien ein Mann wie Abel, dessen jugendlich frische Thatkraft lebhaft nach Bethätigung drängte, dessen Befähigung zur Ausübung des Lehramts nach übereinstimmenden Berichten von Zeitgenossen[2]) hervorragend

---

sich ausser einer in der Stuttgarter öffentlichen Bibliothek befindlichen historischen Abhandlung, betreffend die Geschichte des Klosters Schönthal, nichts handschriftliches vor: die angeblich im Privatbesitz befindlichen nachgelassenen Papiere Abels waren damals dem Verfasser nicht zugänglich. Eine Nachfrage in Esslingen bei dem Herrn Fabrikanten Merkel ergab ebensowenig ein lohnendes Resultat. Herr Merkel teilte mir, entgegengesetzt der bestimmten Behauptung Minors S. 552, die ich ihm gedruckt vorlegte, mit, dass ihm von dergleichen Papieren nichts bekannt sei. So blieb dem Verfasser zur Verwertung für den Lebensabriss ausser den genannten Werken nur ein durch den Stadtpfarrer Abel in Gmünd, im Jahrgang VIII (1885) der Württembergischen Vierteljahrsschrift veröffentlichtes Bruchstück aus Professor Jak. Fr. Abels handschriftlichen Erinnerungen.

[2]) Christoph Heinrich Pfaff in einem Brief vom 4. Januar 1789 an seinen Bruder J. Fr. Pfaff (Joh. Fr. Pfaffs Briefsammlung, von Dr. Karl Pfaff. Leipzig 1853).

v. Breitschwert in den Württ. Vierteljahrsheften, Jahrgang VIII (1885) S. 223.

war, in besonderer Weise geeignet, in der gänzlich unbrauchbaren, geistlosen und mechanischen Methode des philosophischen Unterrichts an der Militärakademie Wandel zu schaffen, und den Betrieb dieser Wissenschaft von Grund aus zu reformieren.

Wie hätte auch ein freies, philosophisches Denken innerhalb des Lehrplans einer Anstalt geübt werden können, deren einseitige erziehliche Tendenz eine Unterdrückung der Individualität des Einzelnen nur zu oft zur Folge hatte? Wie ferner hätte selbst unter Voraussetzung einer gewissen Denkfreiheit ein Unterricht in den philosophischen Disziplinen mit Erfolg ausgeübt werden können, wenn der Lehrer gezwungen war, sich in den Grenzen einer Lehrmethode zu halten, deren Vertreter besonders das zu berücksichtigen vergassen, dass ein philosophisches Denken nur allmählich und stufenweise vom Leichten zum Schweren fortschreiten kann, und dass mit der Lösung schwierigster Fragen beginnen so viel heisst als auf die stetige Entwickelung philosophischer Denksicherheit verzichten. Und wie lernte der Schüler solche Fragen beantworten? „Es wurden," so berichtet Minor, „einfach die Definitionen und Distinktionen der Leibniz-Wolfschen Philosophie auswendig gelernt und aufgesagt." So war es kein Wunder, dass die Unterrichtserfolge gänzlich ausblieben, und dass der Herzog, unzufrieden mit der ergebnislosen Lehrthätigkeit des alten Professors Jahn, daran dachte, die Handhabung des philosophischen Unterrichts, für den er ein lebhaftes Interesse besass, demnächst in andere Bahnen zu lenken.

Da trat im Jahre 1773 Abel, der jüngste unter den akademischen Lehrern, mit einem völlig neuen Lehrplan hervor.

Aber wie jede reformatorische Bewegung, die mit frischem Mut gegen reaktionären Schlendrian anzukämpfen versucht, litt auch der Erfolg der Abelschen Bemühungen unter dem Druck der Engherzigkeit, mit der man innerhalb des Kollegiums diese unbequemen Neuerungen aufnahm und bei dem Herzog zu verdächtigen suchte. So viel erreichte

indessen Abel, dass ihm der Herzog gestattete, während des Jahres 1774 einen Versuch zur praktischen Durchführung seines Lehrplans zu machen. Das Ergebnis war ein höchst merkwürdiges. Begeistert lauschte die Jugend den anziehenden Vorträgen Abels, und von dem Zwang des mechanischen Auswendiglernens befreit, übte sie selbstthätig ihr philosophisches Denken. Anders urteilte der Herzog, welcher nunmehr den lebhaften Bedenken und Zweifeln der alten Amtsgenossen Abels über dessen Lehrverfahren Gehör gab. Er befürchtete, dass ein solcher Betrieb der Wissenschaft in Freigeisterei ausarten könne, und er lieh den Ausführungen des Professors der Dogmatik ein williges Ohr, welcher am Schlusse des Probejahrs 1774 die Befürchtung aussprach: „es könne diese Lust zu desiderieren endlich in einen libertinismum sentiendi ausarten".

Um der drohenden Gefahr entgegenzuarbeiten, wurde Ende 1774 der Professor Bonck aus Tübingen als zweiter philosophischer Lehrer berufen und Abel behielt nur den Unterricht in der Psychologie und Moral. In Bonck, einem Schulmann vom alten Schlage, glaubte der Herzog ein Gegengewicht gegen die Neuerungen des jungen Abel zu besitzen. Freilich blieb Bonck nur kurze Zeit Mitglied des akademischen Lehrerkollegiums, und Abel wurde der Unterricht in allen philosophischen Disziplinen nach seinem Abgang wiederum übertragen. Der „Entwurf zu einer Generalwissenschaft der Philosophie und des gesunden Verstandes zur Bildung des Geschmacks, des Herzens und der Vernunft" durfte allerdings nicht mehr praktisch angewandt werden, aber aus dem Umstand, dass die Schüler mit gleicher Verehrung wie früher an ihrem Lehrer hingen, dürfen wir mit Recht schliessen, dass Abel den Unterricht in einer Form erteilte, die von der vor seinem Amtsantritt gültigen erheblich abwich.

Diesen Umstand benutzte der Professor Gottfried Ploucquet aus Tübingen, ein grundsätzlicher Gegner der damaligen Abelschen Philosophie, der im Jahre 1777 zur Abhaltung der Prüfungen nach Stuttgart geladen war, um dem Herzog

bemerklich zu machen, „dass Abels Unterricht nicht nur wenig gründlich sei, sondern auch bedenklich zum Materialismus neige“. Diese Worte eines angesehenen Gelehrten verfehlten ihre Wirkung auf den Herzog nicht. Allein es bedurfte keiner energischen Massnahmen von oben herab, um den jungen Philosophieprofessor zur Einsicht zu bringen, dass sich seine Auffassung von dem Berufe eines akademischen Lehrers mit dem Geist des militärischen Instituts nicht vertrüge. Abel hatte vor der wissenschaftlichen Bedeutung seines ehemaligen Lehrers eine zu hohe Achtung, als dass er, der erheblich jüngere, sich nicht gern und willig dessen Rat gefügt hätte. Wenn sein Nachgeben wohl in erster Linie eine Modifikation seiner philosophischen Ansichten zur Folge hatte, so scheint jene Episode doch auch auf seine anfänglich wenig gemessene und allzu leutselige Art, mit den Schülern zu verkehren, Einfluss gehabt zu haben. — Jedenfalls erwarb er sich in den folgenden Jahren die Zufriedenheit des Herzogs, der im Jahre 1786 durch die Übertragung des akademischen Prorektorats Ausdruck gegeben wurde. Aber seine nunmehr 14jährige Lehrthätigkeit an der Militärakademie sollte in den folgenden Jahren zu noch bedeutsameren Erfolgen führen.

Der Ruf Abels als eines hervorragenden Lehrers war über die Grenzen seines engeren Vaterlandes hinausgedrungen und die englische Regierung hatte den württembergischen Philosophen für eine Professur an der Georgia Augusta ins Auge gefasst. Abel erhielt durch Meiners in Göttingen von diesem Vorhaben der Regierung Kenntnis und war aufs höchste beglückt, dass es ihm vergönnt sein sollte, „auf einen Platz gestellt zu werden, auf dem er sich selbst noch vervollkommnen und für andere wirken zu können hoffte.“

Allein der Herzog schätzte Abel, und als dieser anzeigte, dass er gewillt sei, die Stelle anzunehmen, versuchte er durch Zwang wie durch glänzende Versprechungen den Prorektor zum Verbleiben im Amte zu bewegen. So verlockend letztere auch waren, glaubte Abel dennoch aus mannigfaltigen

Gründen (s. handschriftliche Erinnerungen)' auf die Anerbietungen des Herzogs verzichten zu sollen.

Da wurde plötzlich Ploucquet in Tübingen durch einen Schlagfluss gelähmt und es bestand die wahrscheinliche Aussicht, dass der hochbetagte Gelehrte durch diesen Zwischenfall gezwungen werden würde, für immer auf die Ausübung seines Amtes zu verzichten. Für den Fall, dass die Professur der praktischen Philosophie durch Ploucquets Ausscheiden erledigt werden sollte, wurde nunmehr Abel als dessen Nachfolger vorgesehen. Mit diesem Ersatze für seine Göttinger Aussichten erklärte sich unser Philosoph einverstanden, und als im Jahre 1790 Ploucquet an den Folgen jenes Schlagflusses verstarb, erhielt Abel seinen Platz im Kollegium der akademischen Lehrer an der Universität Tübingen. Kurze Zeit später wurde ihm zu seinem Lehramte die Verwaltung des dortigen Kontuberniums durch Übertragung des Rektorats dieser Anstalt anvertraut. Im Jahre 1792 vermehrte seine Arbeitslast ein neues Amt, das eines Pädagogarchen der lateinischen Schulen ob der Steige, welches er bis zur Aufgabe seines akademischen Berufes im Jahre 1811 innehatte. „Nach einundzwanzigjähriger Wirksamkeit an der Universität“, so erzählt der Diakonus Rapp, „wurde er im Jahre 1811 zur Würde eines Prälaten, Generalsuperintendenten von Öhringen und Vorstehers des Seminars zu Schönthal erhoben und von diesem Zeitpunkt an durfte ihn die evangelische Kirche unseres Vaterlandes mit hochachtendem Vertrauen in die Wahl ihrer leitenden Oberbehörde erblicken.“ Im folgenden Jahre 1812 erhielten seine Verdienste durch das ihm verliehene Kreuz des königlichen Zivilverdienstordens eine weitere öffentliche Anerkennung. Die Erledigung des Generalats Urach hatte im Jahre 1823 seine Ernennung zu dieser Stelle zur Folge; noch in demselben Jahre aber wurde ihm bei der veränderten Einrichtung der geistlichen Oberaufsichtsbezirke das Generalat Reutlingen übertragen mit dem persönlichen Wohnsitz in Stuttgart. Vom Jahre 1819 an war er zugleich verfassungsmässiges Mitglied der zweiten Kammer der Ständeversamm-

lung. Sein Ableben erfolgte im Jahre 1829; der bereits erwähnte Diakonus Rapp schildert nur kurz die letzten Tage seines Lebens. „An demselben Ort Schorndorf, an welchem sein häusliches Leben begann, sollte es nach dem Ratschlusse Gottes sich auch endigen. Vor 14 Tagen traf er bei den hiesigen, ihm so teuren Mitgliedern seiner Familie ein, um sich durch Erholung zu neuer Thätigkeit zu stärken. Wohl gab die gesunkene Kraft Raum zur Besorgnis eines baldigen Verlustes; aber dass er so nahe am Ziele stehe, das ahnten wir nicht; am letzten Sonntage, vormittags, wurde er von heftigen Schmerzen befallen. Fruchtlos blieben alle Versuche zur Hebung dieses Übels, sanft entschlief er im Kreise der Seinigen am vorgestrigen Dienstag, 7. Juli, nachdem er ein Alter von 78 Jahren erreicht hatte."

2. Abel interessiert uns als Mensch, als Lehrer, als Denker. Diese drei Seiten seiner Persönlichkeit stehen in den engsten Beziehungen, und es scheint deshalb angemessen, dass wir uns seinen Charakter, seine Lehrthätigkeit und seine Ansichten vom gelehrten Beruf kurz vergegenwärtigen, bevor wir auf die Darstellung seiner Philosophie eingehen.

Lehren und Lernen waren der Inhalt und die Freude seines Lebens. Mit bewundernswerter Berufstreue widmete er im Dienst des Vaterlandes siebenundfünfzig Jahre dem Berufe eines Lehrers, für dessen Ausübung sein Charakter die günstigsten Vorbedingungen enthielt. Von überaus liebenswürdigem und geduldigem Wesen, versuchte er Herz und Verstand seiner Schüler in gleicher Weise den Gegenständen seines Unterrichts, vornehmlich der Psychologie und der Moral, dienstbar zu machen. Selbst noch im jüngeren Mannesalter zog er zwischen sich und seinen jugendlichen Hörern nicht die trennende Grenze starren Respekts, sondern in herzlicher Leutseligkeit liess er sie glauben, er lerne mit ihnen gemeinschaftlich. So bildete sich zwischen ihm und seinen Schülern ein freundschaftliches Verhältnis heraus, auf Grund dessen er die denkbar günstigsten Lehrerfolge erreichte. Es sei in dieser Beziehung nur an Schiller erinnert.

Ein nicht minder deutlich ausgeprägter Charakterzug Abels, seine Uneigennützigkeit, fand gelegentlich der Verhandlungen mit dem Herzog, die sich an seine Göttinger Berufung knüpften, den glänzendsten Ausdruck. Man bot ihm für den Fall, dass er auf jene Professur verzichte, ein Ober-Bibliothekariat, ein Gymnasialrektorat und endlich eine Konsistorialratsstelle, lauter vielbegehrte Ämter. Abel lehnte diese Anerbietungen sämtlich ab, mit der Begründung, dass er nicht auf Kosten solcher Männer, die auf die genannten Stellen eine ältere Anwartschaft besässen, jene Ehren an sich reissen wolle.

Hervorragend wie seine Bemühungen, die Kenntnisse anderer zu erweitern, war sein Bestreben, das eigne Wissen zu vervollkommnen, und man kann der Vereinigung dieser beiden Grundzüge seines Wesens keinen kürzeren und schöneren Ausdruck verleihen, als er es selbst in jenen bereits zitierten Worten gethan hat, die er aus Anlass der Göttinger Berufung in seine Erinnerungen eintrug: „Nach langem Kampf überwog der erhebende Gedanke, an einen Platz gestellt zu werden, auf dem ich mich selbst noch vervollkommnen und für andre mehr wirken zu können hoffte."

3. Um von der wissenschaftlichen Thätigkeit unsres Denkers zunächst ein ungefähres Bild zu gewinnen, müssen wir einen Überblick über seine sehr zahlreichen Schriften zu erhalten versuchen.

Diese Schriften ordnen sich übersichtlich, wenn man drei deutlich hervortretende Perioden schriftstellerischer Thätigkeit bei Abel unterscheidet. Die erste Periode, von 1784—1790 reichend (um von früher erschienenen Dissertationen abzusehen) enthält die in den Hauptwerken niedergelegte theoretische Philosophie Abels, vorwiegend psychologische Arbeiten; in der zweiten Periode, die etwa die Jahre 1790—1810 umfasst, beschäftigt sich Abel hauptsächlich mit praktischer Psychologie und Moral; die dritte endlich, von 1810—1829, bringt ausser einigen Abhandlungen über Kirchen- und Schulverwaltung nur Werke religiös-spekulativen Inhalts. Über die ganze Zeit seines Wirkens

an der Realschule und an der Universität Tübingen sind eine grosse Anzahl Dissertationen verstreut, die allerdings wenig neues bringen.

Die Zahl der Abelschen Schriften ist ausserordentlich gross. Über was alles hat der vielgewandte Mann geschrieben! Neben einer Geschichte des Einfalls der Franzosen in Württemberg im Jahre 1688 steht eine Lebensbeschreibung Joh. Osianders; neben einer Schrift über Proselytenmacherei findet sich eine andere über die Aushebung Studierender zum Militär. Indessen den Grundstock der gesammten Veröffentlichungen bilden doch die philosophischen Werke. Ihr gegenwärtiger Bestand ist verhältnismässig klein, und selbst von den Hauptwerken finden sich nur noch wenig Exemplare. Die grösste Sammlung besitzen die Stuttgarter und die Tübinger Bibliothek, weniger reichhaltig ist, was Berlin und Strassburg bieten. Von den Dissertationen aus der Stuttgarter Zeit sind uns in Stuttgart selber neun erhalten, welche die Jahre 1776—1782 umspannen. Vier weitere aus denselben Jahren, die Wagner erwähnt, fehlen dort. Die Tübinger Dissertationen verteilen sich über die Jahre 1790—1811, doch fehlen uns solche aus den Jahren 1794 und 1803—1805.

Nach dieser allgemeinen Übersicht gehen wir nunmehr auf die Einzelheiten näher ein.

Die Schriften der ersten Periode sind folgende: Die „Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben“ in 3 Teilen, Stuttgart 1784, 1787, 1790; die „Einleitung in die Seelenlehre“ Stuttgart 1786; „Über die Quellen der menschlichen Vorstellungen“ Stuttgart 1787; der „Plan einer systematischen Metaphysik“ Stuttgart 1787; der „Versuch über die Natur der speculativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems“ Frankfurt und Leipzig 1787.

Die Methode des Abelschen Philosophierens — Sammlung individueller Erfahrungsthatsachen, Ableitung des Gesetzes zur Erklärung besonders merkwürdiger Erscheinungen — lässt uns den Zusammenhang dieser Schriften erkennen.

Die „Einleitung in die Seelenlehre,“ zu deren Ergänzung der „Plan einer Metaphysik“ und die „Quellen der Vorstellungen“ dienen, genügen den beiden ersten Punkten seiner Methode: sie sammeln Erfahrungsthatsachen und begründen aus ihnen das Gesetz; das Gesetz wird herangezogen zur Erklärung von merkwürdigen Erscheinungen, d. h. von Krankheitsfällen des physischen und moralischen Lebens, die in jener, oben zitierten dreiteiligen Sammlung enthalten sind. Abel erzählt hier z. B. von dem Zustand der Seele in der Starrsucht, obgleich er zugeben muss, dass hier nur Hypothesen, keine Erklärungen möglich sind; er giebt Fälle einer doppelten Persönlichkeit, womit er auf ein Problem zu sprechen kommt, das die moderne französische Pathopsychologie lebhaft beschäftigt. Daneben finden sich ästhetische Abhandlungen, die uns ebenso wie der Aufsatz über die Physiognomie, an einer späteren Stelle (III 2) beschäftigen werden. Die „Warnung vor unzeitigem Reformationsgeist“ und die „Angaben von Mitteln der Aufklärung“ besitzen nur geringen Wert.

Die „Einleitung in die Seelenlehre,“ von welcher der Rezensent in der „Allgemeinen Litteraturzeitung“ (Jena 1786, No. 197 S. 329 ff.) mit Recht sagt, dass das Werk für ein Kompendium etwas weitläufig und dass der Plan dieser Schrift nicht leicht zu übersehen sei, enthält die Summe der theoretischen Philosophie Abels. Das Werk bringt nicht nur eine empirische Psychologie, sondern auch die Lehre der rationalen Psychologie, metaphysische, logische, anthropologische, physiologische und sogar astrophysikalische Untersuchungen (Einl. S. 456).

Der um ein Jahr später erschienene „Plan“ bietet, wie unser Philosoph in der Vorrede mitteilt, „nichts als Erläuterungen der §§ 620—646 seiner Einleitung in die Seelenlehre“ und die „Quellen“ enthalten nur eine weitere Ausführung der ersten beiden Stücke jenes Hauptwerks. In inhaltlicher Beziehung vermissen wir in den „Quellen“ namentlich eine notwendige ausführliche Darstellung des Verstandes und der Vernunft (Allg. Litt. Ztg., Jena 1788, No. 226 a und b

S. 760). Bezüglich der Form können wir uns den Ausstellungen des Rezensenten vollkommen anschliessen: „Was den Vortrag betrifft, so hat der systematische Vortrag der Philosophie zwei Haupterfordernisse: Bestimmtheit und Präzision des Ausdrucks und Ordnung. Beide fehlen in den angezeigten Schriften (Plan; Quellen; Versuch über die Natur der spekulativen Vernunft) gar sehr. In den ersten Schriften, wodurch sich der Verfasser bekannt gemacht hat (Sammlung und Erklärung merkwürd. Ersch. a. d. menschl. Leben 1784), war der angenehme Vortrag eine grosse Empfehlung. Die unsystematische Untersuchung einzelner interessanter psychologischer Phänomene und die blühende Schreibart war dem Endzweck und Gegenstand eher angemessen."

Wir haben diesen Ausspruch des kantisch gesinnten Rezensenten der Litteraturzeitung in seiner ganzen Ausdehnung hierher gesetzt, um die Aufnahme zu kennzeichnen, die Abels Schriften s. Z. in der gelehrten Welt gefunden haben. Es ist auffällig, wie gering die Anzahl der Kritiken über Abels Schriften ist in einer Zeit, wo übermässig viel kritisiert wurde und jedes Städtchen von Tilsit bis Schaffhausen seine eigne gelehrte Zeitschrift besass. Namentlich die Schriften aus der zweiten und dritten Periode scheinen nur geringe Aufmerksamkeit gefunden zu haben. Von Bedeutung sind aus der zweiten Epoche auch nur zwei Schriften: die „Erläuterungen wichtiger Gegenstände aus der philosophischen und christlichen Moral, besonders der Ascetik durch Beobachtung aus der Seelenlehre" Tübingen 1790; und die „Philosophischen Untersuchungen über die Verbindung des Menschen mit höheren Geistern" Stuttgart 1791.

Desgleichen sind aus der letzten Zeit Abels nur zwei Schriften zu erwähnen, die an der betreffenden Stelle unserer Abhandlung (II, 12) ausführlich besprochen werden sollen.

II.

Abels Philosophie.

Wir versuchen nunmehr, die philosophischen Anschauungen Abels derart darzustellen, dass wir sie um die ihn am meisten beschäftigenden Hauptprobleme gruppieren. Da die Gegenstände seines Interesses sich, wie wir bereits bei Besprechung der Schriften hervorgehoben haben, mit dem vorrückenden Alter änderten, so kann die Anordnung derart erfolgen, dass mit dem sachlichen Gesichtspunkt der chronologische sich deckt.

1. Schon aus den Schriften, die in die erste Periode gehören, lässt sich erkennen, welche allgemeinen Vorstellungen Abel über Zweck und Inhalt der Philosophie hat. Noch tritt hier nicht die innige Beziehung zur Religion hervor, wie in den späteren Schriften, sondern hier wird alles ganz auf die Moral gestellt.

„Der grosse Zweck der Philosophie," so lehrt unser Denker im Einklang mit der Richtung der Aufklärung, „ist die Bestimmung und Erhaltung des Zustandes, in dem unsere Natur der grössten möglichen Glückseligkeit fähig ist." (Quellen S. 15.) Nun sind Gedanken die einzigen Mittel, unser Glück einzusehen, indem sie das Schädliche und Nützliche in den Gegenständen ausser uns und in uns, nebst dem Weg, sie zu erhalten, zeigen; besonders wird das grosse Mittel der Glückseligkeit, die Tugend selbst, nur durch Einsicht in ihre Vorteile und in die Nachteile des Lasters erworben, indem man durch diese Einsicht teils die Seele überhaupt erhöht und vollkommen macht, teils insbesondre sie in den edelsten und glücklichst machenden Zustand setzt. (Einl. S. 233.)

Während die übrigen Wissenschaften es nur mit einzelnen Bethätigungen des menschlichen Wesens zu thun haben, umspannt die Weltweisheit den gesamten Umkreis unserer Handlungen. Ihre erste Aufgabe ist daher augenscheinlich, alle die Gegenstände zu erforschen, von denen Glück und Unglück des Sterblichen abhängt. Und so gliedert sie sich in Menschenlehre, die die menschliche Natur untersucht, in Weltlehre, die es mit den alles beherrschenden Gesetzen zu thun hat, und in natürliche Theologie, die von der „grossen Ursache" des Seienden handelt. Alsdann muss untersucht werden, aus diesen Kenntnissen die Beschaffenheit der höchsten Glückseligkeit und den Weg zu ihr zu bestimmen. Und zwar kann dies für den einzelnen Menschen in Logik, Moral und Ästhetik geschehen, aber auch für Gemeinschaftsverbände, wobei Pädagogik und Politik im älteren Sinne des Wortes eine Rolle spielen. Immerhin tritt der sociologische Teil dieser umfassenden Aufgabe in der Ausführung bei Abel beträchtlich hinter dem ersten Teil zurück. Für ihn ist der Mensch doch hauptsächlich Individualmensch (z. B. Einl. S. 452), und wenn er in freier Übersetzung des bekannten Popeschen Wortes die menschliche Natur als den grossen Gegenstand seiner Untersuchungen preist, so denkt er an die Natur des Einzelnen und nicht an jenes allgemein Menschliche, das in ästhetischer Färbung den klassischen Dichtern des 18. Jahrhunderts und in metaphysischer Fassung dem Königsberger Philosophen als Ideal erschien. Freilich verschliesst sich auch Abel der Unzulänglichkeit des individualistischen Standpunkts nicht völlig, denn er beabsichtigt wenigstens aus den individuellen Verhältnissen zunächst Gesetze für die verschiedenen Alter, Geschlechter und alsdann für die Gattung überhaupt abzuleiten.

Die Gesamtabsicht ist nun ohne metaphysische Grundlegung und logische Hülfe nicht zu erfüllen. Daher enthalten sowohl der „Plan einer Metaphysik" als auch die „Einleitung in die Seelenlehre" neben dem Hauptstock psychologischer Untersuchungen metaphysische und logische Erwägungen. „Metaphysik führt bis zum Dasein einer intelligiblen Welt, die über aller Erfahrung liegt, sie zeigt im allgemeinen nur, soweit durch unsere Kategorien festgestellt werden kann, noch ausser dem Dasein und der Möglichkeit auch die Kräfte und Wirkungen in jenen intelligiblen Dingen, Vollkommenheit der unendlichen und Unvollkommenheit der endlichen Notwendigkeit, ursachlichen Einfluss und Ewigkeit wenigstens von Einem, Einheit der unendlichen und Einfachheit jeder Substanz, und endlich giebt sie die Eigenschaften jener intelligiblen Dinge insoweit an, dass gewisse bestimmte Erscheinungen unter bestimmten Umständen durch sie hervorgebracht werden. Durch alles dieses dringt sie zwar nicht in das Wesen der Dinge, aber doch lehrt sie so viel, als zu unsern Bedürfnissen erfordert wird, das Verhältnis derselben gegen uns unter bestimmten Umständen und weist zugleich alle Anmassungen des Gegentheils ab" (Plan S. 160). Vergleicht man diese Auffassung von der Leistung der Metaphysik mit dem Begriff der Wissenschaften überhaupt, so ergiebt sich nach Abels Ansicht, dass die Gesamtheit der Wissenschaften eingeteilt werden muss in Erfahrungswissenschaften (wozu auch die Psychologie gehört, Plan S. 169) und in die Metaphysik. Die letztere schliesst „den ganzen Zirkel aller unserer Kenntnisse". Aber freilich darf sie nicht auf den Verstand beschränkt werden, sondern muss auch auf den Willen ausgedehnt werden, und so erhalten wir neben der Moral a posteriori auch eine Metaphysik der Sitten, die von Kant begründet worden sei (Plan S. 184).

Metaphysik besteht nicht etwa in verallgemeinerter Erfahrung (Plan S. 6 ff.), denn z. B. das Gesetz: nichts ist ohne Ursache, würde auf Grund der Erfahrung nur eine Wahrscheinlichkeit für sich haben, während es in der That doch mit völliger Sicherheit als wahr ausgesprochen werden kann. Der Kausalitätsbegriff kann also kein empirischer sein. Entweder liegt er schon ursprünglich oder notwendig in der Seele, oder was eher angenommen werden kann, es sind in dieser bloss gewisse ursprüngliche und notwendige Kräfte und Gesetze vorhanden, aus denen die Kausalitätsvorstellung nach zwingenden Regeln entwickelt wird. Kurz,

unser Philosoph glaubt, dass alle jene Begriffe (wie der der Kausalität) zwar aus Veranlassung der sinnlichen Eindrücke und der durch diese erregten Thätigkeiten unseres eignen Geistes entstanden und sogar aus dem Stoff desselben einigermassen gebildet seien, dass sie aber dessenungeachtet durch unsern eignen Verstand und zwar nach notwendigen Gesetzen desselben geschaffen werden (Plan S. 8).

Die empirischen Begriffe entstammen entweder der äusseren oder der inneren Erfahrung und zerfallen in zwei Klassen, diejenigen von Raum und Zeit und dann die allgemeinen, teils absoluten, teils relativen Begriffe (Quellen der Vorst. S. 30 u. 46. Plan S. 9. Einl. S. 144—149). Der Ursprung von Raum und Zeit liegt in der psychischen Fähigkeit, zu trennen, zusammenzusetzen und zu abstrahiren. Diese Funktionen können sowohl ohne unser Wissen und Willen als auch mit ihm geschehen. Unwissentlich nun abstrahieren[3]) wir von allen einzelnen Körpern zunächst die Eigenschaften der Ausdehnung, Figur, Undurchdringlichkeit u. s. w., alsdann die einzige, allen materiellen Dingen gemeinsame Eigenschaft der Ausdehnung. So entwickelt sich die Vorstellung von einem unendlichen, ununterbrochenen und gleichartigen Raum. Die Folgerung aus dieser Gedankenentwicklung ist etwas kühn. Danach nämlich soll der Raum weder eine Abstraktion im gewöhnlichen Sinne, noch a priori sein; er ist weder etwas wirkliches noch eine Eigenschaft wirklicher Dinge, sondern die besondere Form, unter welcher wir nach den Grundgesetzen unserer Einbildungskraft und unsres Denkens alle Körper uns darstellen (Plan S. 16). Die Lehre von der Zeit nähert sich bei Abel noch mehr den Gedanken der transscendentalen Ästhetik: auch er anerkennt die Ableitung aus der seelischen Thätigkeit und dem bloss formalen Charakter der Zeit, aber er will die Apriorität dieser Anschauungsform nicht zugeben.

2. Von diesen Grundsätzen aus entwickelt nun Abel

[3]) In der „Einleitung“ S. 156, wo eine Konstruktion der mathematischen Begriffe versucht wird, spricht freilich Abel diesem Vorgang den Charakter der Abstraktion ab.

seine Logik, die von der üblichen nur in wenigen Punkten abweicht. Eine der interessantesten Abweichungen bezieht sich auf den Unterschied von Nachvorstellung und ursprünglicher Vorstellung. Die Nachvorstellung entbehrt nämlich der eigentümlichen Beziehung auf das Aussen, die bei der eigentlichen Vorstellung niemals fehlt. Dadurch, dass die Vorstellungen stets ihren Inhalt als ein Objekt ausserhalb der Seele setzen, erklärt es sich, dass alle Gesetze und Beschaffenheiten des Denkens zu Gesetzen der Aussenwelt objektiviert werden (Plan S. 34, Einl. S. 136 u. S. 163 ff., wobei aus den Kantischen Denkformen wieder Seinsformen werden). Auf diesen ruht ein vollkommenes System transscendentaler, beiden Arten von Phänomenen zukommender Begriffe „die Ontologie“ (Einl. S. 165). Freilich giebt es auch Begriffe, denen nichts Existierendes in der Natur entspricht, aber sie sind nur aus einer Sammlung der Ähnlichkeiten in den individuellen Ideen entsprungen. Der Gang der Seelenthätigkeit in dieser Beziehung ist, so können wir zusammenfassend sagen: die Seele äussert anfänglich gewisse subjektive Veränderungen, objektiviert diese darauf und schafft, um die also erhaltenen Begriffe festzuhalten, irgend einen Schein, den sie ihnen unterlegt (Plan S. 39).

Das Verhältnis zwischen Begriffen nennt die Logik ein Urteil (Einl. S. 125 — die Beziehung zur Kausalität deutlicher Plan S. 41). Nehmen wir nun irgend ein Verhältnis, ein Zukommen oder Nichtzukommen eines Prädikats zum Subjekt an, so gründet sich alles Urteilen auf das Grundgesetz von Einstimmung und Widerspruch (Einl. S. 128 u. 138, Plan S. 43, Einl. 196). Hier herrscht absolute Wahrheit (Einl. S. 209). Aber wenn es sich darum handelt, materiell richtige Urteile zu fällen, so genügen weder dieses Grundgesetz, noch überhaupt die Formen des Urteilens, sondern hierzu bedürfen wir der Schlüsse. Mit grösster Ausführlichkeit, aber ohne Schärfe der Einsicht und der Darstellung, berichtet unser Philosoph von den Arten der Schlüsse (Plan S. 44, Einl. S. 196 ff.). Das Grundgesetz der Syllogistik besteht ihm zufolge darin, dass Dinge, die einem dritten

gleich sind, es auch unter sich selbst sein müssen, oder dass von zwei widersprechenden Prädicaten eines notwendig wahr, das andere falsch ist; „denn durch diese Anwendung werden nun auch Verhältnisse zwischen solchen Ideen entdeckt, deren vorheriges Verhältnis ganz unbekannt war" (Einl. S. 139. 140). Zu diesen Verhältnissen gehört zunächst das von Wirkung und Kraft (Plan S. 47). Wo Wirkung, da ist Kraft, denn wo ein Urteil, da ist auch ein subjektiver Grund, dasselbe zu fällen. Ferner die Existenz, ein einfacher Begriff, der das Verhältnis gegen unser Erkenntnisvermögen ausdrückt (Plan S. 49). Aus dem wirklichen folgt alsdann das mögliche, aus dem behauptetwerden das behauptetwerdenkönnen; ferner folgt die Notwendigkeit aus der sonstigen Undenkbarkeit anderer, wirklich vorhandener und wahrer Begriffe, Existenz, Möglichkeit u. s. w.

In ähnlicher Weise erfolgt nun bei Abel die Ableitung der Verhältnisbegriffe Identität, Inhärenz und anderer aus den Urteilen. Das allgemeinste Merkmal der Verhältnisbegriffe überhaupt ist ihre Existenz aus blossen Relationen, deren Ursprung zwar in bestimmten inneren Eigenschaften gegründet ist, die aber „als solche doch wirklich erst durch den Aktus eines denkenden Geistes erzeugt werden" (Plan S. 56, 57). Eine ähnliche Auffassung der Verhältnisbegriffe oder Kategorieen war bekanntlich bereits 1770 von Tetens aufgestellt und begründet worden.

Kategorieen einerseits, Erscheinungen andererseits sind gegeben. Es fragt sich nun, wie jene auf diese angewendet werden. Die Anwendung kann zu logischem Gebrauch erfolgen (Plan S. 82, Einl. S. 348 ff.), ebenso wichtig aber ist die Anwendung zu wirklicher Erforschung der Natur (Plan S. 83 ff); hier zeigt sich, dass alle Erscheinungen ausser ihrem Inhalt eine Form besitzen, z. B. die Körper die Form des Raumes. Aber die nähere Bestimmung des Raumes, seine Grösse, Figur, Veränderung oder die bestimmte Lage, die jedem einzelnen Körper zukommt, wird nur durch Vergleichung des beobachteten Empirischen mit jenen Begriffen erforscht (Plan S. 90). Die besondere Art der Anwendung

kann nun eine doppelte sein. Während die „gemeine Anwendung" (Plan S. 104 ff.) eine gefundene Erscheinung unter eine passende Kategorie fasst[4]) geht die metaphysische Anwendung immer von dem Phänomenon auf das Noumenon zurück, und das Ergebnis dieser Untersuchung ist nicht mehr die Erscheinung, sondern das Wesen des Dinges (Plan S. 108). Wir überwinden so die blossen Scheine und gelangen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen. Der erste Schritt auf dieser Bahn aber besteht darin, die gesonderten Scheine zu ganzen zu vereinigen, von den vorübergehenden und einzelnen fortzugehen zu den bleibenden und allgemeinen Scheinen.

Dann erst kann aus Scheinen eine wirkliche Welt gebildet werden (Plan S. 116 ff., Einl. S. 201 ff.). Hierbei kann nur in folgenden Fällen ein glücklicher Erfolg erwartet werden (Plan S. 157). Erstens, man schliesst richtig von der Erscheinung auf ein Ding an sich, weil Erscheinung niemals allein vorhanden sein kann. Ob aber diese nicht bloss auf ein anderes, schon bekanntes Ding, ob sie nicht insbesondere auf unser eignes Selbst führe (Solipsismus!), das muss ganz daraus entschieden werden, ob die Erscheinung oder Wirkung so beschaffen ist, dass sie unmöglich aus einem schon bekannten, vornehmlich aus mir selbst abgeleitet werden könne. Da nun keine Erscheinung eine derartige Beschaffenheit zeigt, so können wir schliesslich nur das folgern, dass wenigstens ein Ding notwendig da sein müsse. Vergebens suchen wir nach dem Wesen der vier Hauptgegenstände unseres Interesses, der Körper und Geister, der Welt und Gottes (Einl. S. 169). Dass dies nicht Skeptizismus sei, sucht Abel in dem „Plan einer systematischen Metaphysik" S. 167 und in der Einleitung S. 210 zu erweisen, obwohl er in der letzteren (S. 202 ff.) Bestimmungen gegeben hatte, die hart an den Skeptizismus streifen. Es soll eben doch Gewissheit existieren, und sie soll dann entstehen.

[4]) Die Auffassung der Empfindung als einer Wirkung benutzt Abel bloss um die eigne Existenz zu beweisen, nicht um die Realität der Aussenwelt zu erschliessen, wie eine Richtung der neueren Erkenntnistheorie versucht.

wenn die Anwendung der Grundgesetze vollständig und kein andrer unauflösbarer Grund entgegen ist (Einl. S. 207).

3. Das Hauptgewicht legt indessen Abel, vor allem in den achtziger Jahren, nicht auf Logik und Metaphysik, sondern auf Erfahrungsseelenlehre. Er ist von der Überzeugung durchdrungen, dass seine Psychologie eine individuelle Leistung darstelle und die „schweren Materien“ neu von ihm ausgearbeitet seien. In Wirklichkeit jedoch zeigt er sich auch hier ganz als Kind seiner Zeit: die Absicht der Seelenlehre sei vollständige Kenntnis des inneren Menschen, und ihr Nutzen bestehe darin, letzten Endes Weisheit und Tugend als die einzig echten Mittel des Glücks nachzuweisen. Die von den Psychologen zu befolgende Methode gleiche der des Naturforschers.[5] Denn zuerst sollen individuelle Erscheinungen gesammelt und dann allgemeine Gesetze über sie gebildet werden (Sammlung S. VI). Die erste Frage, die bei einem solchen Unternehmen sich einstellt, ist, wie Abel in Verkennung des wirklichen Sachverhalts glaubt, „ob es wirklich eine eigne, vom Körper unterschiedene Auffassung gebe, in der die Erscheinungen des Denkens vorgehen und der man den Namen Seele beilegen könne“ (Quellen S. 22).

Seine Lehre vom Wesen der Seele entwickelt unser Philosoph ausführlich in dem Buch „über die Quellen der Vorstellungen“ und kürzer in der „Einleitung in die Seelenlehre“. Der Gedankengang ist von Wolf her bekannt. Zwei Reihen von Phänomenen finde ich in mir verbunden, körperliche und solche, die in einer Einheit verschmolzen sind, nämlich die seelischen. Abel nimmt hier keine Rücksicht auf die damals schon bekannten Einwendungen, nämlich erstens, dass die Verbindung mehrerer Vorstellungen zu

[5]) Eine der philosophischen Thesen vom Jahre 1776 lautet: Psychologia nisi cum Physiologia iungitur semper insufficiens manet. Immerhin bleibt zwischen Physiologie und Psychologie derselbe Unterschied bestehen, wie zwischen äusserem und innerem Sinn, und es wäre vergebens, zu fragen, welche dieser beiden Fähigkeiten dem Menschen mehr zu leisten vermag. Vgl. Diss. de conscientia et sensu interno 1796 S. 13 ff. und 33 ff., ferner Diss. de sensu interno 1797 S. 23 ff.

einem Gedanken in einem einfachen Subjekt nicht verstanden werden kann, und zweitens, dass die Materie doch auch aus letzten, also einfachen Teilen bestehen muss. Die Innenseite meines Wesens setzt aber ebenso wie mein Körper eine erzeugende Kraft für ihr Dasein voraus und diese Kraft bezeichnen wir als Seele.

Zwar besitzt die Seele bloss eine Kraft, aber „drei Ingredienzien, nämlich Empfinden, Wollen und Denken. Eine und dieselbe Kraft heisst Empfinden, sobald sie durch Schmerz oder Lust affiziert wird, Denken, sofern die Modifikationen der Seele sich auf etwas von ihr selbst Verschiedenes beziehen, und Wille, sofern die Seele stets mit einer Selbstthätigkeit verbunden erscheint“ (Einl. S. 7). Die elementare Funktion der Seele ist das Empfinden (Einl. S. 106), die Seele selber ein einheitlich wirkendes Ganze: so erhebt Abel mit Recht seine Stimme gegen die Vermögenspsychologie. Von den verschiedenen Äusserungen der Psyche kommt für die Philosophie überhaupt namentlich die Vorstellungsthätigkeit und von den in ihr enthaltenen Problemen besonders das erkenntnistheoretische Grundproblem in Betracht. Stammen die Vorstellungen aus der Erfahrung oder sind sie angeboren? Diese Grundfrage beantwortet Abel, wie bereits oben angedeutet wurde, in konziliantester Weise. Dass der „Stoff der Wahrnehmungen in der Erfahrung gegeben“ sei, leugnet indessen selbst der Leibnizianer nicht, und dass die Seele „ohne alle Veranlassung äusserer Gegenstände“ thätig sei, ist eine metaphysische Hypothese, die gar nicht in die Psychologie gehört. Abel hat also den grundlegenden Unterschied der Richtungen nicht klar und treffend gekennzeichnet. Seine eigne Ansicht ist folgende. Die Erfahrung ist in sofern beteiligt, als sie nicht nur Veranlassung, sondern auch Stoff zu Vorstellungen giebt. Die Eigenthätigkeit giebt sich darin zu erkennen, dass solche Eindrücke bis zur Unkenntlichkeit umgeschaffen werden können“. Nach diesen Grundsätzen sind alle Begriffe mittelst der äusserlichen Sinne entstanden, die dadurch alle übrigen Fähigkeiten der Seele, die Einbildungskraft, die jedoch nur eben diese sinnlichen und

dadurch alle übrigen Eindrücke, freilich oft sehr umgebildet, zurückgiebt, den inneren Sinn, das Bewusstsein oder den Verstand in Thätigkeit gebracht und mittelst derselben auch neue Quellen des Willens und Empfindungen entwickelt haben (Quellen S. 41).

4. Wenn so viel über das Wesen der Seele feststeht, so erhebt sich nun die Frage, wie dieses eigentümlich beschaffene Wesen, das wir Seele nennen, mit dem Körper in Verbindung und Wechselwirkung stehen kann. Die Frage dagegen, ob die Seelensubstanz einen Raum einnehme, ist gänzlich sinnleer (Plan S. 95).

Die Erklärung dafür, dass einerseits Bewegungen aus innerem Antriebe, andrerseits Empfindungen aus körperlicher Reizung entstehen, wird am besten durch die Theorie des physischen Einflusses gegeben (Quellen S. 66/71). Sie kann zwar nicht bewiesen, aber auch nicht durch die Heterogeneität des Einfachen (Seelischen) und Zusammengesetzten (Körperlichen) widerlegt werden (Einl. S. 17). Diese Theorie wird anderwärts mit dem Namen der Sympathie belegt und dazu verwertet, um den gegenseitigen Nutzen der Psychologie und Physiologie zu beweisen. Namentlich der Einfluss des Körpers auf den Geist dürfe nicht übersehen werden „propter praeiudicia quaedam metaphysica et panicum quendam terrorem materialitatem animae in philosophiam inferendi“ (Diss. de char. anim. S. 8).[6]) Wie nun im einzelnen Seele und Körper aufeinander wirken, lässt sich verschieden auffassen, je nachdem man die Seele als durchdringlich oder als undurchdringlich bezeichnet. Oder genauer gesprochen: besitzt auch die Seele jene Kraft der Körperelemente, wodurch sie, in einer der unsrigen ähnlichen Organisation und Vorstellungskraft, die Erscheinung des Raumes hervorbringt? (Plan S. 95, Quellen S. 78 ff., Einl. S. 18 ff.). Bejaht man diese Frage, so existiert die Seele in raumerfüllender Weise im Hirn: verneint man die Frage, so heisst Sitz der Seele nichts andres als Ort der Seelenwirksamkeit. „Es ist unmöglich“, so fährt Abel fort, „von dieser Inexistenz der Seele einen hellen Begriff zu fassen, unmöglich, auch nur das falsche Bild der Undurchdringlichkeit und des Ortes von ihr zu entfernen“ (Quellen S. 78). So scheint denn Abel dieser zweiten Ansicht zuzuneigen, wenn er auch hier wie anderwärts (Einl. S. 219; De phaenomenis sympathiae Diss. S. 21 bis 26) sich nicht deutlich ausspricht. Gleichgültig ferner, wie die Seele dem Körper eingepflanzt wird, jedenfalls bleibt noch das Poblem zu lösen, wo die Seele existiert.

[6]) Vgl. De phaenomenis sympathiae in corpore animali conspicuis dissertatio, Stuttgart 1739. Die Jahreszahl ist falsch, es muss heissen 1779, wie sich daraus ergiebt, dass Schillers Freund Haug unter den Respondenten ist, der 1775—1783 auf der Militär-Akademie weilte.

Aus einer Anzahl von sogenannten Erfahrungen sucht Abel den Satz abzuleiten, dass die Seele im Gehirn und zwar in der Nähe des verlängerten Marks sitze (Einl. S. 20). Die Vorstellungen, die sich unser Philosoph hierüber macht, beruhen auf seiner Auffassung vom Nervensystem. Es ist ihm unwahrscheinlich, dass aus der Struktur der Nerven, die alle untereinander ähnlich sind (Quellen S. 136), ihre Funktionen sich ableiten liessen; andererseits will er auch nicht aus den Nerven Kanäle für die Nervenflüssigkeit machen. Er wählt daher den Ausweg, die Nerven als Behälter für eine ganz feine, aber unbestimmbare Materie, das eigentliche Nervenwesen, zu bezeichnen (Quellen S. 60). In dieser Materie gehen Bewegungen eigener Art vor sich, die sich entweder auf die Hirnteilchen fortpflanzen oder die Muskeln reizen. Uns interessiert von allen diesen, an Haller anknüpfenden Erörterungen bloss das Problem der Nervenerregung im Gehirn. Um in Abels Redeweise zu sprechen: „welche Eindrücke haben eigene Plätze und Teilchen im Hirn, und wie sind diese Plätze ausgeteilt?“ (Quellen S. 87.) Da unmöglich alle Empfindungen durch die Bewegungen eines einzigen Teilchens erweckt werden können, so ist eine Thätigkeit vieler Hirnteile anzunehmen und sehr wahrscheinlich, dass jeder Sinn einen eigenen Platz in dem Raum des inneren Hirns besitzt. Sicherlich stammen wenigstens zwei einfache, ganz verschiedene Eindrücke aus verschiedenen cerebralen Teilen (Quellen S. 197, 206 und 208, Einl. S. 21).

Aber die übrigen Seelenkräfte fordern ebenso sicher keine eigenen Plätze im Gehirn (Einl. S. 22; auch schon Diss. de orig. char. an. S. 36).

Von dem Mechanismus der körperlich-seelischen Thätigkeit erhalten wir demnach folgendes Bild (Quellen S. 89 ff., Einl. S. 23 ff.). Der die Seele einschliessende Körper erhält aus der Aussenwelt eine Bewegung, die bis in den inneren Teil des Gehirns fortgepflanzt, einen Eindruck erweckt; sobald der Eindruck entstanden ist, tritt eine Rückwirkung der Seele ein, d. h. die Erregung wandert durch die motorischen Nerven zu den Muskeln fort. Nichts Seelisches also ist frei von einem Einfluss des Körpers, und es giebt keinen körperlichen Vorgang, an dem nicht auch die Psyche irgendwie Anteil hätte. Was die centripetale Erregung anbetrifft, so erwähnt Abel zuerst das Gesetz der spezifischen Energien in der damals üblichen Fassung (Quellen S. 192 und 195).[7] Alsdann bespricht er die Bewegung im inneren Hirn, ohne jemals auch nur anzudeuten, dass die Grosshirnrinde an der seelischen Thätigkeit beteiligt sein könnte (Quellen 97 f.). Der Körper hat nun seine Rolle vollendet, jetzt beginnt die Seele die ihrige. Ganz richtig wird hier bereits das Problem von Fechners innerer Psychophysik aufgestellt, aber nach der psychologischen Seite hin erweitert (Quellen S. 99). Dieselben Erregungsvorgänge im Gehirn können verschiedene psychische Prozesse zur Folge haben, wenn die Seele vorher im differenten Zustande gewesen ist. Art und Stärke, ja selbst oft das Dasein eines Eindruckes hängt nicht nur von der vorhergehenden Bewegung des Hirns, sondern auch von der höheren oder niederen Empfänglichkeit der Seele ab (Quellen S. 102).

Wir kommen nun zur Besprechung der centrifugalen Thätigkeiten. Jede Reizung erfährt gewissermassen eine Antwort durch eine Bewegung. Wie Abel sich einbildet, erfolgt diese Bewegung immer in der Reizgegend, nur etwas mehr rückwärts vom Hirn aus gerechnet. Solche „Rück-

[7] Vgl. Dessoir, Archiv für Anatomie und Physiologie 1892 S. 202. Über die Zahl der äusseren Sinne Einl. S. 31 ff.

wirkungen“ können nun ohne Beteiligung der Seele erfolgen, und in diesem Falle würden wir heute von einer Reflexbewegung reden. Nicht minder erweisbar aber ist es, dass die Rückwirkung auch durch die Seele geschieht, und zwar richtet sie sich dabei sowohl nach der vorausgehenden Hirnbewegung, als auch nach dem sonstigen psychischen Zustande, besonders nach der Grösse der Vorstellung (Quellen S. 106). Soweit die Rückwirkung auf sinnliche Eindrücke erfolgt, geschieht sie nie ohne vorausgegangene Bewegung des Gehirns in einem bestimmten Teile desselben, nämlich in dem, der der Seele den Eindruck gab. Die von hier ausgehenden Bewegungen erstrecken sich nicht bloss auf einen bestimmten Muskel, sondern auf viele organische Teile (Quellen S. 110). Einen merkwürdigen Schluss zieht Abel aus diesen an sich ziemlich richtigen Vorstellungen: „Ist ein Eindruck in der Seele und dem Gehirn mehrmals vorhanden gewesen, so ersetzt sogar die Rückwirkung die Abwesenheit der äusseren oder innerlichen Ursache, die sonst jenen Eindruck erzeugt hatte, und eben dieselbe körperliche Beschaffenheit kommt nun zustande, die sonst nur aus jenen Gegenständen selbst entsprungen war“ (Quellen S. 117). Natürlicher dagegen und einsichtsvoller ist des Philosophen Bemerkung über eine „neue Empfindung der aus Rückwirkung entstandenen Bewegung.“ Die Bewegung nämlich, die aus der psychischen Reaktion auf Reize entstanden war, wird nun ihrerseits von der Seele empfunden. Dadurch wird dann, wie Abel sich ausdrückt, das Ganze der Empfindung vermehrt und modifiziert, besonders aber wird diese dauerhafter gemacht und das Bewusstsein derselben erleichtert. Der also verstärkte Eindruck wirkt nun auf den Körper mit verstärkter Macht zurück und wird wieder empfunden, und so dauert er, jedoch mit immer mehr abnehmender Stärke, so lange fort, bis er nach und nach gänzlich verschwunden“ (Quellen S. 118 ff. 274 ff.).

Alle Eindrücke, die den Menschen treffen, haben das gemeinsame, dass sie Dispositionen oder Spuren, teils im äusseren Körper, teils im Gehirne zurücklassen. Die Spuren

im Gehirne ermöglichen die Phantasievorstellung (Einl. S. 12 ff. 64). Ueber Stärke und Dauer, Menge und Verbindung der Hirnimpressionen kann nichts bestimmtes ausgesagt werden (Quellen S. 211 ff.). Ueberhaupt sind wir uns über die Natur dieser Dispositionen gar nicht klar. „Eine Veränderung, wo nicht in der Materie, doch in der Form, in dem Zusammenhang der Teile und noch mehr in ihrer Lage und Verhältnis gegeneinander, gegen andere und gegen die Seele selbst: dies ist alles, was wir als Ursache vermuten können.“ Jedoch auch in der Seele bleiben Spuren zurück (Quellen S. 214, Einl. 113). Dieser Satz muss angenommen werden, da er nicht widerlegt werden kann, und er könnte a posteriori nur durch die bisher nicht gemachte Erfahrung widerlegt werden, „dass das Wachstum und die Abnahme der Seelenwirkungen mit dem Wachstum des Körpers ganz und gar gleichlaufe.“ Ausserdem giebt es wirklich mehrere Erscheinungen, z. B. Uebung bei geistigen Dingen, die man ohne die Annahme bleibender Spuren in der Seele nicht erklären kann. Geistige Fertigkeiten stehen mit Fertigkeiten der entsprechenden Hirnteilchen zu bestimmten Bewegungen in unmittelbarem Verhältnis (Quellen S. 219). Wenn also bei sich wiederholenden Impressionen der gleichen Art Hirn und Seele, jenes in der Bewegung des betreffenden Teilchens, diese in der Schärfe der Auffassung, jedesmal eine grössere Fähigkeit zeigen, so können die vorangegangenen Impressionen nicht ganz aus Hirn und Seele verschwunden sein, die Spuren derselben haben dort „gleichsam schlummernd gelegen.“ Vielleicht haben wir diesen Schlummer als eine allerdings bis auf den geringsten Grad herabgeminderte Fortsetzung der Bewegung aufzufassen, die gelegentlich der nächstfrüheren Impression erregt wurde. In diesem Falle haben wir das Wiederaufleben eines Eindrucks, der schon früher in der Seele erchienen ist, nur als ein Wiedererwachen jener noch nicht ganz erloschenen Bewegung anzusehen. Doch lässt sich hierüber nichts genaues bestimmen.

Erschwert wird eine Erklärung dieser Erscheinung dadurch, dass die Spuren der Impression mannigfach verändert aus diesem Schlummer hervorgehen (Quellen S. 220/221). Eine Erklärung hiervon versucht Abel nicht. Mit um so grösserer Ausführlichkeit aber wendet er sich der Beantwortung der Frage zu: „wie werden ehemalige Eindrücke wieder aufgeweckt, giebt der Körper, giebt die Seele den Anstoss dazu?“ Wie so oft, versucht er auch hier zwischen zwei entgegengesetzten Ansichten zu vermitteln. „Hatte die alte Philosophie der Seele, die neuere, besonders die Bonnetische, mehr dem Körper die Macht, ehemalige Eindrücke wieder aufzuwecken, zugesprochen,“ so neigt Abel der Ansicht zu, dass eine Beteiligung des Körpers wie der Seele an der Wiedererweckung der Eindrücke stattfinde. Dies ist nun entweder so zu erklären, dass einige Ideen von dem Körper, andere von der Seele abgeleitet werden, oder so, dass die gleiche Idee bald einen körperlichen, bald einen seelischen Ursprung nimmt (Quellen S. 221 und 234/235). Dass Körper wie Seele an der Wiedererweckung der Impressionen beteiligt sind, soll indessen nach Abels Meinung in andrer Weise zum Ausdruck kommen als jene oben zitierten Erklärungen behaupten: bei jedem einzelnen Akte der Wiederaufweckung eines schlummernden Eindrucks sollen Körper und Seele gemeinschaftlich beteiligt sein. Auch die abstraktesten Ideen, meint Abel, lassen sich auf sinnliche und individuelle Eindrücke zurückführen, und diese sind, wie bereits gefunden war, ohne Mitwirkung des Körpers nicht denkbar (Einl. S. 8. Diss. de char. an. S. 12).

5. Solche sinnlichen Eindrücke heissen bei Abel Empfindungen. Da sie meist von einem Gefühlston begleitet sind, wird verständlich, dass der Philosoph denselben Fehler wie der Sprachgebrauch begeht und auch Lust und Unlust als Empfindungen bezeichnet. Auf dem grossen Gebiet der eigentlichen Empfindungen nun erörtert Abel zunächst die aus inneren Ursachen entstandenen. Das Bewusstsein schenkt jeder Veränderung, die mit dem Körper vor sich geht, die grösste Aufmerksamkeit. „Die Natur ist um die Erhaltung des ganzen Körpers besorgt; jeder Wechsel, der mit uns vor-

geht, könnte eine Gefahr in sich tragen, deshalb treten solche durch den ganzen Körper verbreitete Empfindungen wie Übel- oder Wohlbefinden, Stärke oder Schwäche, Bewegung und Ruhe, mit besonderer Deutlichkeit hervor" (Quellen S. 139/140). Innerhalb dieser Zustände und Vorgänge unterscheiden wir die feinsten Abstufungen, und zwar mit relativer Beurteilung. Wohlbefinden wird erst dann angenehm erscheinen, wenn es auf Übelbefinden folgt, Stärke, wenn auf Schwäche u. dergl. (Quellen S. 142/143). Aber solche Empfindungen, wie die eben genannten, müssen nicht notwendig stets den ganzen Körper beherrschen, bisweilen machen sie sich nur in kleinerem Umkreise geltend. Der Vorgang bleibt der gleiche. Wie die Natur uns für die Erhaltung des ganzen Körpers zu interessieren versucht, so erinnert sie uns auch bisweilen an die Sorge für einzelne Organe desselben. In diesem Sinne haben wir das Übelbefinden einzelner Teile des Körpers aufzufassen, die im Zustande des Wohlbefindens leicht von uns vernachlässigt werden. Ungleich wichtiger und mannigfaltiger sind indessen die Empfindungen, die aus äusseren Gegenständen entspringen. Aber die Natur hat uns in den Sinnen einen Schutz gegen solche Körper gegeben, von denen unserm Organismus vielleicht Gefahr drohen könnte. Die Sinne prüfen die Natur eines sich nähernden fremden Gegenstandes, die Wahrnehmungen stellen also gewissermassen eine Veteidigungsmassregel des Organismus dar (Quellen S. 149). Ein sehr wichtiger, bereits bei Bonnet (Essai de psychol. ch. 37 p. 122) auftretender Gedanke, der leider der späteren Psychologie ganz verloren gegangen ist.

Schon oben wurde bemerkt, dass Abel sowohl Gefühle als auch Wahrnehmungen unter dem Terminus „Empfindungen" befasst. Gefühle nämlich sind sehr starke oder sehr schwache Empfindungen, Wahrnehmungen sind Empfindungen von mittlerer Intensität. Besitzt der Reiz eine mässige Stärke, so entstehen nicht die „subjektiven" Empfindungen der Lust und des Schmerzes, sondern Empfindungen, die einen Schein enthalten, eine Beziehung auf etwas von ihnen selbst Verschiedenes. Den Schein fassen wir im begriff-

lichen Denken als äusseren Gegenstand und zugleich als die Ursache jener Sinnesmodifikation auf. Daher hängt die Beschaffenheit eines bestimmten Scheines oder Bildes mittelbar ab von der Art der inneren Modifikation. Dass die mittelbare Ursache des Scheins, also das eigentliche Ding, ein von andern Gegenständen getrennter Gegenstand ist, erfahren wir durch die Wahrnehmungen des Auges und des Gefühls. Den solcher Art durch zwei Sinne gegebenen Objekten legen wir als Hauptqualitäten Farbe und Solidität bei. Die nähere Bestimmung der Solidität ergiebt die Eigenschaften des Ortes, der Bewegung, Ausdehnung und Figur. Schliesslich treten noch die den Empfindungen des Riechens, Tönens und Schmeckens entsprechenden Qualitäten hinzu (Quellen S. 152). „Aber noch sind alle diese sinnlichen Scheine keine bewussten Begriffe, noch nicht in ein Ganzes zusammengehängt, und noch viel weniger durch den Begriff des Raums und der Kategorieen zu existierenden Gegenständen ausser uns erhoben" (Einl. S. 120). Da es nicht in der Absicht der Natur liegt, den Menschen machtlos unter den Einfluss der äusseren Gegenstände zu setzen, so muss sie ihn über die Natur seiner Umgebung belehren, ihn nicht nur mit Gefühlen versehen, sondern ihm vor allem durch die Sinne Kenntnis der besonderen Eigenschaften jener Dinge verschaffen. Unmerklich entwickelt sich dann aus dem Empfinden ein höheres, das Denken. „Ein Gefühl verliert an Heftigkeit, Verworrenheit, Dunkelheit und gewinnt an Feinheit, bis wir endlich gar den Actus des Empfindens von dem Gegenstand unterscheiden, d. i. denken." Hier findet sich also bereits die von neueren Psychologen so vielfach behandelte Unterscheidung des Vorgangs und des Inhalts einer Empfindung.

Von den einzelnen äusseren Sinnen bespricht Abel zunächst das Gefühl. Als Gefühl im engeren Sinne, um das es sich hier handelt, bezeichnet man eine besondere Gattung von Empfindungen, diejenige nämlich, die durch das besondere Mittel der Berührung und durch eine bestimmte Art von Empfindung, den Druck, Nachricht von der Berührung und von der Beschaffenheit der berührenden Oberfläche in

Rücksicht auf eben diese Fähigkeit zu drücken giebt (Quellen S. 154). Das Gefühl erweckt in uns in weit höherem Grade als die anderen Sinne die Idee der Wirklichkeit des Dinges, zumal in bezug auf unseren eigenen Körper. Mit dieser lebhaft ausgeführten Anschauung nähert sich unser Philosoph jener Grundlegung der Aesthetik, die Herder in seiner „Plastik" gegeben hat, und von der sich Spuren auch bei Goethe und Schiller finden.

In ähnlicher Weise wie den Hautsinn behandelt alsdann Abel den Geschmack, zunächst seine Einrichtung, dann die in ihm enthaltenen Empfindungen — Qualitäten, wie wir heute sagen würden — ferner die mit ihm verbundenen Vorstellungen und schliesslich seine Analogie mit andern Sinnen (Quellen S. 160—163). Ebenso werden auch die übrigen Sinne zergliedert, so dass wir wohl auf ein Referat in dieser Hinsicht verzichten können. Nur von der Darlegung über das Gehör erscheinen uns zwei Punkte erwähnenswert. Ursprünglich sollen die Empfindungen des Gehörs „ohne Idee" sein; aber bald sehen wir, durch Erfahrung belehrt, ihre Ursachen ausser uns. Die zweite Behauptung, die unser Interesse erregt, bezieht sich auf das Wesen der Harmonie. Die Zusammenstimmung der Töne untereinander beruhe nicht auf einer Berechnung ihres Verhältnisses durch die Seele, wie Leibniz behauptet, sondern auf einem dunklen Gefühl und einer Assoziation mit angenehmen Neigungen und Empfindungen der Seele (Quellen S. 167). Hier hat Abel den Zusammenhang der Leibnizschen Gefühlslehre mit der Vorstellungspsychologie missverstanden und die tiefe Begründung, die Leibniz in der kleinen Schrift über die Glückseligkeit für seine Theorie der Musik giebt, übersehen.

Ueberblicken wir einmal mit Abel den Unterschied der fünf Sinne: „Beim Gefühl liegt die ganze Macht des Körpers über uns, beim Geschmack sind nur einige Teile so wirksam, obgleich der ganze Körper in uns tritt. Beim Geruch kommen nur die kleinsten abgerissenen Teile zu uns, beim Gehör und beim Auge bleiben die Körper selbst

ganz weg und schicken statt ihrer selbst die erschütterte Luft oder aus noch grösserer Entfernung die Lichtstrahlen zu uns (Quellen S. 182—183). Wir setzen die Eindrücke in besondere bestimmte Gegenden des Körpers beim Gefühl, Geruch oder Geschmack, oder gar nicht in den Körper wie bei Farbenempfindung und bei Tönen, doch erscheinen die letzteren bisweilen im Ohre selbst. Im ersten Fall setzen wir sie entweder in einen einzelnen Punkt des Körpers oder in eine mehr ausgebreitete Gegend, oft gar in den ganzen Körper." Auch Abels Entscheidung über die berühmte Frage nach der Zahl der Sinne geben wir am besten mit des Autors eigenen Worten: „Je mehr man fordert, desto weniger Sinne: fordert ihr eigene Empfindung, eigene Organe und zugleich mit beiden Nachricht von einem äussern, den Eindruck erregenden Gegenstand, so sind nur fünf Sinne, lasst ihr diese letztere Bedingung nach, so sind auch Wollust, Hunger, Durst etc. eigene Sinne; begnügt ihr euch mit eigenen Empfindungen, auch ohne eigene Organe, die Empfindungen mögen nun in einzelnen Orten oder durch den ganzen Körper ausgebreitet sein, so ist ihre Zahl unbestimmbar gross" (Quellen S. 186, vgl. Plan S. 4).

Eine kürzere Darstellung der Empfindungslehre, aber von der gegebenen kaum unterschieden, findet sich in der Einleitung in die Seelenlehre. Wenn es dort (S. 4) heisst: „Die Seele *erzeugt* vermittelst der Sinne in sich selbst eine Empfindung", so überschreitet damit unser Philosoph den sonst von ihm innegehaltenen Standpunkt, und wenn ein anderes mal behauptet wird, die Gefühle seien ohne Werkzeug, so wird beweislos eine sehr kühne Behauptung in die Welt gesetzt. Ja, Abel verfällt sogar in den Fehler einer längst überwundenen Art der Psychologie, indem er Verstandesurteile mit Sinneseindrücken vermengt. Daher rührt es denn auch, dass er bei dem Gehör zwar den Ton als die eigentliche Empfindung angiebt, bei dem Gefühl aber die Farbe als eine Idee aufführt, die die Empfindung begleite. Die umständliche Aufzählung der physiologischen Erfahrungen kann natürlich einen solchen Grundfehler nicht zudecken.

6. Die ungeordnete Menge der Empfindungen würden wir nicht bewältigen können, wenn es uns nicht gelänge, durch eine Art innerer Sprache Ordnung und Uebersicht zu schaffen. Eine Anzahl Operationen mit Hülfe der Anschauungsformen Raum und Zeit und der Kategorieen dienen uns zu diesem Zweck. Das Bedürfnis, andern unsere Ideen mitzuteilen, das sich zunächst durch Bewegungen — und zwar unwillkürliche — äussert, erzeugt die äussere Sprache. Das so entstandene ist eine von andern Sprachen gesonderte Sprache oder bloss Dialekt. Aber auch innerhalb der letzteren erfindet das Genie sogar bis auf einen gewissen Grad seine eigene Sprache. Doch besteht ein weiterer Fortschritt darin, dass, wie Abel sich ausdrückt, wo Rede philosophisch wird, an Stelle des lieblichen Klanges und der Metaphern Regelmässigkeit in Worten tritt (Einl. S. 180). Dadurch sind wir in die Lage gesetzt, die ganze Reihe unserer Denkoperationen schneller zu durchlaufen, als es ohne vollbestimmte Begriffsworte möglich wäre. Abel gelangt demnach zu dem Ideal einer sprachlichen Algebra, das er sich wohl in Anlehnung an Leibnizens Characteristica universalis vorstellt, aber nicht näher ausführt. Vornehmlich dient dann die Sprache dazu, eine Uebereinstimmung der Ansichten und eine Mitteilbarkeit der subjektiven Erfahrungen herbeizuführen. Ein merkwürdiges Grundgesetz stellt unser Denker hierfür auf. „Wir sind um so mehr überzeugt, je mehr die erzeugte Idee die Bedingungen der Denkrichtung erhebt, aus der sie entstund, d. i. je mehr sie mit den notwendigen Gesetzen der letzteren übereinstimmt" (Einl. S. 191). Dies die Grundzüge der (in der Einl. S. 171 ff. und in der Diss. de or. char. an. S. 38 ff.) gegebene Sprachphilosophie Abels, die, wie man sieht, auf dem damals allgemein eingenommenen Niveau steht.

Ueber jene ältere Anschauung, dass die Sprache dem Menschen fertig, als ein Geschenk Gottes, eingegeben sei, ist Abel hinaus. Weder die Sprache ist angeboren, noch giebt es überhaupt Seeleninhalte, die dem Menschen so angeboren wären, wie er sie jetzt besitzt. Denn — so führt Abel in verschiedenen Zusammenhängen aus (Quellen S. 41 ff., Einl. S. 422) — alle angeborenen Ideen müssten sich anfangs ohne vorausgehende Hülfe des Hirns von selbst entwickeln können. Aber diese Vermutung ist bereits durch die früher mitgeteilten Erwägungen widerlegt. Es bleibt nur die folgende Möglichkeit, die unser Philosoph im Gegensatz zum Materialismus und im Anschluss an den von den Vermögenspsychologen missverstandenen Begriff in annehmbarer Weise entwickelt. Wenngleich nämlich auch alle Modifikationen der Seele auf Veränderungen des Körpers folgen, sind sie doch nicht aus dem Körper entstanden: vielmehr besitzt die Seele vom ersten Augenblick an die Vorstellungskraft, die aus sich selber wirksam ist. Sie entwickelt sich in einer Reihe, deren erste Glieder wir bereits kennen gelernt haben und deren Abschluss die Begriffe bilden. „Die Begriffe sind dem Inhalt nach sinnlich, unsinnlich, ästhetisch oder transcendental, alle vorübergehend oder beständig, individuell oder allgemein theoretisch oder praktisch und alle endlich einfach oder zusammengesetzt" (Einl. S. 222).

Begriffe haben nun die Eigentümlichkeit, dass sie nicht durch irgendwie bemerkbare Einwirkungen erzeugt werden. Sie stehen demgemäss auf derselben Stufe wie Erinnerungsbilder, Gefühls- und Willensreproduktionen und wie die abgeleiteten Empfindungen (Einl. S. 263). Die abgeleiteten Empfindungen sehen den Nachempfindungen sehr ähnlich, nur dass sie durch einen grösseren zeitlichen Zwischenraum von der primären Empfindung getrennt sind (Quellen S. 133). In diesem Zusammenhang und im Anschluss an Tetens (Philosophische Versuche I 33) erörtert Abel die Merkmale der Nachempfindung und giebt richtig als ihr Hauptkennzeichen die geringere Intensität an. Wenn dann allmählich das Nachbild erloschen ist, so ist es damit doch nicht verloren, sondern in den Speicher unsrer Seele niedergelegt, aus dem es durch die Einbildungskraft wieder hervorgeholt werden kann.

In derselben Weise, wie die Entstehung eines neuen sinn-

lichen Eindrucks, geht auch die Wiedererweckung einer Idee vor sich, indem zunächst Bewegungen der Nerven und des Hirns entstehen. Häufig freilich — zumal bei Kranken — kommt die Wirkung der Einbildungskraft nicht über das körperliche Stadium hinaus, und der Epileptiker wie der Augenleidende sind in einer „sinnlichen Täuschung“ befangen, wenn sie auf solche Weise entstandene Gestalten, Lichter, Töne für fertige Produkte der Einbildungskraft halten (Quellen S. 245). Die Veranlassung der wirklichen Einbildungen ist sehr mannigfaltig. Ideen, Empfindungen und Neigungen sind fähig, solche zu erwecken, wie sie andrerseits wiedererweckt werden können. Denselben Bedingungen entsprechen bewusste und bewusstlose Vorstellungen, und Einbildungen selbst unterliegen ebenso der Einbildungskraft wie dies von sinnlichen Eindrücken geschieht. Solche Empfindungen können allerdings vor seelischen Impressionen, deren Ursache starke sinnliche Gegenstände sind, nicht bestehen, und die Schöpfungen der Phantasie verschwinden leicht, wenn man der Seele Objekte vorhält, „die ihr Begriffe von Zeit und Raum und besonders von ihr selbst lebhaft darstellen“. Die Seele zeigt zu verschiedenen Zeiten verschiedene Disposition zur Wiedererweckung der gleichen Idee. So werden z. B. „bei lebhaftem Seelenzustand, vorzüglich die lebhaftesten und interessantesten Ideen aufgeregt“. Auf diese Weise bildet sich gewohnheitsmässig eine Verbindung von gewissen Totalzuständen des Körpers mit bestimmten Reihen von Einbildungen derart heraus, dass der eine die andere notwendig bedingt und umgekehrt.

Wir folgen nun im einzelnen Abels Gedankengang. Ein Erinnerungsbild ist erstens schwächer, als der ursprüngliche Eindruck, bei öfterer Wiederholung aber schneller und fertiger als die Impression (Quellen S. 263). Ausserdem ist die Anordnung solcher Vorstellungen anders als die Ordnung der Empfindungen und von Faktoren abhängig, die bei der Wahrnehmung gar nicht in Betracht kommen (Quellen S. 266). In der weiteren Ausführung dieser Gedanken, wie sie in der doppelteiligen „Dissertatio psychologica de causa reproductionis

idearum“ (1794/95) vorliegt, schliesst sich Abel bis auf kleine Abweichungen (vgl. bes. S. 53 ff.) dem bekannten „Versuch über die Einbildungskraft“ von Maass an. Namentlich tritt das hervor, soweit es sich um die Reproduktion und Verknüpfung von Vorstellungen handelt.

Unter den Gesetzen der Vorstellungsthätigkeit stehen an erster Stelle auch bei unserm Philosophen die Assoziationsgesetze. Über ihre Anzahl wird in verschiedner Weise geurteilt. Manchmal werden die vier üblichen als unreduzierbare Gesetze angesprochen; gelegentlich aber wird behauptet, dass das Gesetz des Kontrastes auf das der Ähnlichkeit und das der Folge auf das der Koexistenz, „wenigstens von einigen Seiten“ gebracht werden könne, ja selbst Ähnlichkeit und Koexistenz vereinigen sich von einer Seite so genau, dass man in Versuchung gerät, sie aus einer Quelle abzuleiten (Quellen S. 242). Gleichviel nun, welche Anzahl von solchen Regeln existieren möge, jedenfalls werden die Gesetze der Assoziation noch nicht bestimmt, wenn man bloss die sich erweckenden Verhältnisse angiebt, sondern nur, wenn man zeigt, welche und wann sie mehr oder weniger wirksam sind (Einl. S. 66). Daher ist Abel auch sparsam in der Anführung von Beispielen[8]) und geneigt, die theoretische Erörterung ganz in den Vordergrund zu stellen, die übrigens zu den Glanzpunkten seiner Psychologie gehört. Die Ver-

[8]) In der Diss. de conscientiae speciebus 1798 zitiert einmal (S. 22) Abel ein damals viel bewundertes Beispiel für die Associationsthätigkeit. Es steht in Weishaupts Buch „über Wahrheit und sittliche Vollkommenkeit“ und lautet, wie folgt:

„Vor einigen Tagen wurden Bohnen auf meinen Tisch gebracht; ich hörte, dass die Bohnen aus dem Garten eines Offiziers wären: sogleich sagte ich wie instinktmässig: ich sei auch in Köln gewesen.

Nun rate jemand, wie diese Rede zu ihrer Veranlassung passte: der Sprung ist ungeheuer und doch dabei nichts natürlicher. Ich fand nach einigem Nachdenken folgende geheime Veranlassung. Der Name dieses Offiziers hatte mich an einen andern erinnert, der gerade mir gegenüber gewohnt hatte und dieser Tage aus Holland gekommen war. Der Weg aus Holland geht über Köln, wo ich vor einigen Jahren war — und nun ist diese Lücke ausgefüllt. Köln und die Bohnen sind in eine natürliche Verbindung gebracht.“

bindung von Vorstellungen durch Ähnlichkeit führt uns zu allen Begriffen, sofern sie durch Hülfe ähnlicher Begriffe stärker auffallen, zu vielen Urteilen und Schlüssen. Kontrast macht erst auf die einzelnen Begriffe eben durch Unterscheidung aufmerksam, entdeckt dann die Nichtidentität und dadurch oft auch alle übrigen Verhältnisse in den Dingen und führt durch eben diese Entdeckung der Nichtübereinstimmung der Begriffe unter sich oder mit einem dritten, besonders mit allgemeinen Begriffen, zu allen Schlüssen, die durch Negation geschehen oder selbst eine Negation enthalten. Gleichzeitigkeit und Folge hilft uns zu allen Begriffen, sofern sie aus einer Sammlung mehrerer, nacheinander oder zu gleicher Zeit wahrzunehmender Eigenschaften bestehen und sogar zu den einfachen, sofern auch diese nicht ohne Koexistenz mit und in anderen gedacht werden. „Besonders wird das Wichtigste von allen Ingredienzien eines Begriffs, Kraft, Wirkung etc. nie ohne Beihülfe dieses Gesetzes erhalten" (Einl. S. 67—69). Die Assoziation nach Kausalität tritt besonders auch hervor in dem Entstehen von Gefühlen, die durch Vorstellungen bestimmt sind. Noch eine fernere Folge hat die ursächliche Verbindung. Wenn nämlich ein Gegenstand mit uns in einer solchen steht, so giebt die Erhaltung desselben den Vorgenuss aller Freuden, die wir von seinem Besitz erwarten, und sein Verlust den Schmerz vom Gegenteil (Einl. S. 262). In Wirklichkeit ist übrigens die Succession von Vorstellungen nach Grund und Folge nur ein Einzelfall der Succession überhaupt; allein es ist Abel nicht gelungen, diese Unterordnung zu erweisen, oder gar, wie einmal versucht wird (Quellen S. 131 ff.), die Regel der Aufeinanderfolge dem Gesetze der Gleichzeitigkeit dienstbar zu machen.

Die Gesetze der Gleichzeitigkeit führen unsern Autor auf einen Verschmelzungsbegriff, der dem von Stumpf neuerdings (Tonpsychologie II, 127 ff.) aufgestellten nicht unähnlich ist. Gesetzt, zwei oder mehr getrennte Objecte wirkten derart auf ein Individuum, dass ihre Wirkungen, nämlich Hirnbewegungen und Seelenveränderungen, gleichzeitig eintreffen, so ist der Erfolg genau der gleiche, als wenn die Objekte zu einem Ganzen vereinigt gewesen wären. Findet nun eine innige Verschmelzung dieser Seeleneindrücke zu einem Ganzen statt oder nicht, und wie ist dieses Ganze oder im andern Fall wie sind die einzelnen Eindrücke beschaffen? Abel entscheidet diese Fragen durch Aufstellung folgender Gesetze. Eindrücke, die einander ähnlich sind oder ihrer Natur nach geeignet sind, sich als Teile einem Ganzen einzufügen, widersetzen sich einer Verschmelzung nicht. Je ungleicher der Stärkegrad der Eindrücke ist, desto leichter entsteht dadurch eine Verschmelzung — wenigstens drückt sich Abel fälschlich so aus — dass der schwächere von dem stärkeren verschlungen wird.

Hingegen geht eine Vereinigung zweier lebhafter, zumal kontrastierender Eindrücke bedeutend weniger leicht vor sich (vgl. auch Einl. S. 82, 84/85), als wenn wir es mit zwei schwachen Eindrücken zu thun haben. Das gleiche ist bei zwei dunkleren Impressionen der Fall. Unordnung und Undeutlichkeit, Schnelligkeit des Auftretens und numerische Menge begünstigen ein Zusammenschmelzen. Unsre eignen Wünsche bezüglich einer Vereinigung oder Tennung von Eindrücken kommen ebensowohl in betracht als die Disposition der Seele. Alles was Uebereinstimmung hat mit dem jeweiligen „Ton" der Seele[9]) geht leicht gemeinsam in ihr auf. Verschmelzung tritt in einer schwachen Seele in dem Bestreben, „alles in eins zu fassen," sehr häufig auf. Endlich entsteht bisweilen aus einer geeigneten Komposition von Eindrücken ein neues, zwingendes Gefühl, welches die Macht besitzt, die Ideen, aus denen es selbst entstanden ist, vergessen zu machen (Quellen S. 123). Zusammenfassend dürfen wir daher mit Abel sagen, „dass stets derjenige unter mehreren Eindrücken, der mehr angemessen, lebhaft, reizend, hell und in unserer Gewalt ist, sowohl unter

[9]) Vgl. Einl. S. 94: „Der ganze Ton der Seele wird aus den herrschenden einzelnen Operationen und einzelnen Vorstellungen bestimmt, ob wir es gleich nicht wissen, wie viele derselben nötig sind, um einen herrschenden Ton zu erzeugen."

den abgesonderten der stärkste und dauerhafteste ist, als auch, wenn nur ein Ganzes gebildet worden, diesem Ganzen mehr als alle übrigen bestimmte Farbe und Gestalt mitteilt" (Quellen S. 125). „Je mehr Eindrücke in die Seele eingehen, desto mehr erhöht sich ihre Empfänglichkeit und die nach Bethätigung verlangende Seele nimmt deshalb alle neu auftauchenden Eindrücke bereitwillig — einzelne freilich mit »grösserem Feuer« auf. Eine höhere Bedeutung erhalten diese Vorgänge durch das Eingreifen des Verstandes. Er untersucht die einzelnen, in der Seele vorhandenen Eindrücke und giebt dem einen oder dem andern den Vorzug. So dient die Vergleichungskraft des Verstandes dazu, die Seele zu mehr Thätigkeit zu erwecken und ihre Empfänglichkeit zu erhöhen" (Quellen S. 127). Allerdings scheint Abel das Übergewicht in diesen seelischen Prozessen nicht dem Denken, sondern dem Empfinden zuzusprechen, denn auf derselben Seite resümirt er, sich widersprechend, wie folgt: „Aber eben diese Verhältnisse (Vermehrung der Eindrücke), sofern sie zum Denken hin- und am Empfinden wegziehen, vermindern die Empfänglichkeit."

Abel unterscheidet sehr genau zwischen Zusammenschmelzen und blossem Koexistieren und erörtert deshalb, auf beide Möglichkeiten eingehend, das Verhalten der Eindrücke und ihren Einfluss aufeinander. Mögen die Eindrücke koexistieren oder zusammschmelzen, so steht fest, „dass gleichartige sich stets verstärken," während sie sich unvereinigt schwächen. Gradunterschiede ändern daran nichts. Ein verschiedenes Ergebnis tritt erst dann ein, wenn der einen Impression gewisse Bestimmungen innewohnen, welche der andern fehlen. In diesem Fall geht aus der Verschmelzung, wenngleich sehr schwer, immer noch eine gewisse Steigerung hervor; bei blosser Koexistenz oder gar Aufeinanderfolge ist hingegen gegenseitige Zerstreuung und Verminderung unausbleiblich. Freilich ist, meinen wir, schwer zu begreifen, wie sich Abel, der eben ganz andrer Ansicht schien, eine Verschmelzung von Eindrücken überhaupt als möglich vorstellt, die so grundverschieden sind. Um nur

ja nicht die Möglichkeit einer Kombination zu übersehen, befleissigt sich Abel hier wie überall einer Methode der Gründlichkeit, die nur geeignet ist, die grösste Verwirrung anzurichten, ohne dass man das Wesentliche aus seinen weitschweifigen Erörterungen herauszuschälen im stande ist und ohne dass man erkennt, welcher Ansicht er selber ist. So wird auch hier wieder die Behauptung, dass kontrastierende Eindrücke einander ausschliessen, durch die Erwägung begrenzt, dass der Kontrast der Seele möglicher Weise einen grösseren Schwung verleihe (Quellen S. 129/130).

7. Bei einem Charakter wie demjenigen Abels und in den Tagen der Garve, Meiners und andrer ist es natürlich, dass theoretische Einsichten wie die bisher besprochenen sogleich auch praktisch ausgemünzt werden sollen. Schon die Schriften der ersten Periode enthalten etwas, was man vielleicht „praktische Psychologie" nennen kann. Die Seele verfügt, wie wir oben sahen, über alle diejenigen Fähigkeiten, deren der Mensch bedarf, um mit Erfolg an der Erreichung seiner Bestimmung: der Glückseligkeit zu arbeiten. Abel vertritt diese Anschauung mit allem Nachdruck, und es lag ihm daher nahe, am Schlusse seiner „Einleitung in die Seelenlehre" das Verhältnis des Menschen zur Aussenwelt, in der er sein Glück zu begründen hat, noch einmal zu erörtern. Unser Denken geht auf Vorstellen, Vorstellen geht auf Empfinden zurück und die Empfindungen endlich nehmen von den äusseren Dingen ihren Ursprung. So würde, meint Abel, unser Glück und Unglück in gänzlicher Abhängigkeit von äusseren Umständen sein, und um unsre Freiheit wäre es schlecht bestellt, wenn unser Verstand uns nicht davor bewahrte, ein Spiel des Zufalls zu werden. Der Verstand erkennt die Mittel zur Erreichung des Glückes, und diese liegen „teils in unserm eignen Seelenzustand, teils in den äusserlichen Dingen." Der freie Wille kommt hinzu: er will die erkannten Mittel auch gebrauchen; die Ausführung seines Entschlusses übernimmt nach aussen hin die Bewegungskraft, im Innern unsrer Seele die Modifikabilität. So wird die Seele selbst ihres Glückes Schmied, d. h. durch eigene Thätig

keit erreichen wir unsere Bestimmung. Aber eine Einschränkung muss diese Bestimmung erfahren. Wenngleich der Mensch die Fähigkeit hat, die Gegenstände und Mittel seines Glücks, sie mögen in ihm oder ausser ihm, in wahrnehmbaren oder nicht wahrnehmbaren, einzelnen oder allgemeinen Dingen liegen, einzusehen, so gelingt es ihm in den meisten Fällen nicht, sich dieser Gegenstände ohne Schwierigkeiten zu bemächtigen.

Andre Individuen, denen unsre Interessen ein Hindernis zur Realisierung der ihrigen sind, versuchen uns in der Ausführung unsrer Pläne zu stören, und oft sind die Dinge selbst so beschaffen, dass sie uns erst durch die Zuhülfenahme gewisser Schutzmittel zugänglich oder ungefährlich werden. „Unvermögend," sagt Abel, „unsere Plane allein auszuführen, vereinigen wir unsre Kräfte mit andern mechanischen und tierischen und schaffen uns besondre Werkzeuge zum Gehen, Essen, Trinken etc., kurz zu allen Verrichtungen, die wir allein gar nicht oder nicht so leicht und gut vollenden." (Einl. S. 454.) Gezwungen, uns mühsam das zu nehmen, was wir zur Vervollkommnung unsres Glückes für notwendig halten, „eignen wir uns allmählich eine gewisse Fertigkeit an, das Verhältnis zu den äussern Dingen zu einem für uns bequemen zu gestalten, wir schaffen uns so zu sagen eine Welt nach unserm Sinne oder wir verändern die Natur um uns her." Allein auch wir selbst erleiden in diesen Vorgängen Veränderungen in körperlicher wie in seelischer Beziehung. So beeinflusst uns das Klima nicht nur in unsern Körperbewegungen und Arbeitsfähigkeiten, sondern auch in unsern Stimmungen: Klima aber umfasst nach Abels elastischer Definition „omnia quae propter situm nostrum in tellure in corpus influunt." (Diss. de orig. char. an. 1776. S. 16.) Die ganze Natur vereinigt sich, wie Abel an andrer Stelle (Einl. S. 446) sich ausdrückt, um auf den Menschen zu wirken und aus dem weiten Reich der Natur erscheinen dem Philosophen besonders bemerkenswert Erdboden, Speisen, eingesogene Dünste, Luft und bloss berührende Körper (vgl. auch Sammlung S. III). Diese Umstände tragen nicht wenig

zur Bildung der Individualität oder des Charakters bei, indem sie bestimmen virium qualitatem, gradum, directionem (Diss. de orig. char. anim. S. 3). Hinzu treten Übung, geselliger Verkehr, Sprache und vor allen Dingen der ursprüngliche Zustand der Seele. Dieser ursprüngliche Zustand ist nicht bei allen Menschen der gleiche, sondern in qualitativer und quantitativer Hinsicht verschieden. Ob der Philosoph mit seiner Anschauung hierbei auf Leibnizens kontinuierliche Monadenreihe zurückgeht oder nicht, wird aus den hergehörigen Erläuterungen (Diss. de orig. char. anim. S. 6) nicht deutlich. Auch die Spielweite äusserer Einflüsse wird nicht scharf begrenzt. Lassen wir Abel selbst sprechen, um damit zugleich eine Probe seiner seltsam verkünstelten Schreibart zu geben: Circumstantiae ad formandam characteris praestantiam ita debent sese habere: excitetur per illas inprimis affectuum ope animae fortis applicatio diuturnaque, sed non nimis vehemens, non ad plura distracta. Applicatio versetur in objectis gravibus omnes voluntatis intellectusque vires requirentibus, deinde determinatione finis mediorumque et impedimentorum individualium ita determinentur actus comparationis voluntatisque, ut indicium affectusque evadant sani verique ex individualibus circumstantiis petiti (Diss. de or. ch. an. S. 28).

Die Kenntnis des Charakters greift indessen schon über den Bereich der theoretischen Seelenlehre hinaus, denn hier wird nicht der Analyse des Theoretikers, sondern dem Urteil des Praktikers das letzte Wort gegönnt werden müssen: nicht philosophische Schulung, sondern Menschenkenntnis spielt hier die erste Rolle. Da nun Abel zweiffellos mit Aufmerksamkeit seine Umgebung beobachtet und Verständnis für Individualitäten namentlich auch unter seinen Schülern besessen hat, so ist begreiflich, dass er in den Jahren 1784 bis 1790 eine Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben in drei Abteilungen herausgegeben hat. Das Unternehmen wird eingeleitet durch eine Abhandlung über den Nutzen der Menschenkenntnis, zu deren Grundsätzen die mitgeteilten

Fälle als Beispiele dienen sollen. Ausgehend von dem uns bereits bekannten Satze, dass Glückseligkeit das Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit sei, wird auch von der Psychologie Anwendbarkeit auf das wirkliche Leben verlangt. Die Psychologie vertieft alle Kenntnisse, die wir erlangen können, denn erstens sind die Gegenstände Folgen der menschlichen Seelenkräfte und zweitens ist der wirkliche Mensch der innere Mensch. „Aus einer Uebertragung der innern Erfahrung auf die äussere Welt bilden wir manche Sätze der Geisterwelt, der Gotteslehre, ja gar der weltlichen selbst" (Samml. S. VI). Die Psychologie, die freilich nicht immer streng von der Philosophie geschieden wird, bildet daher die Grundwissenschaft überhaupt — ein merkwürdiger Ausspruch, nachdem bereits drei Jahre vorher die Vernunftkritik erschienen war. Die praktische Nutzanwendung ist dann für den Berufsphilosophen sehr zweifelhaft. Ein philosophischer Kopf nämlich übertrifft nach Abel (S. VIII) auch in der Wissenschaft, die er nicht versteht, den blossen Gelehrten aus demselben Fache, und findet sich in jeder neuen Sphäre „plötzlich" zurecht. Dabei verkennt Abel nicht, dass es einen besondern philosophischen Sinn oder einen historischen Geist oder ein mathematisches Verständnis oder einen „biegsamen Kopf" giebt, der jede oder manche dieser Richtungen besitzt. Ihnen allen ist der Menschenkenner unendlich überlegen. Schliesslich besitzt die Seelenlehre auch noch den Vorzug, dass sie uns von der Bedeutung der Tugend und der Weisheit überzeugt. Bildung zur Weisheit und Tugend und dadurch zur Glückseligkeit ist die grosse Folge der Menschenkenntnis (S. XIII).

Die eigene Zeit, so meint der Philosoph, lehre, wieviel eine aufklärende Psychologie zum allgemeinen Wohle beitragen könnte: „Unsere Kirchhöfe, Kirchen oder Häuser sind z. B. jetzt von Gespenstern fast ganz entvölkert und ein Weib kann alt und runzlich und wüst sein, ohne Gefahr verbrannt zu werden; sollten wir nicht hoffen dürfen, dass durch weitere Ausbreitung der Menschenkenntnis auf gleiche Weise noch manche Vorurteile von Glück und Unglück der

Menschheit, die unser Leben unglücklich machten, sich verlieren!" (S. XIV, XV.)

Dass alle Menschen solche Einsicht erhalten könnten, hält Abel für unmöglich. Er fährt daher in einer für die soziologische Auffassung vor hundert Jahren charakteristischen Weise folgendermassen fort: „Aber sollten sich diese Begriffe auch nicht bis auf die niedrigen Klassen erstrecken, welch' Glück für die Menschheit, wenn sie sich nur in den Geist und Nerven der wichtigsten Klasse der Menschheit, der Fürsten, Minister, Gelehrten einprägt" (S. XVI).

So beglückend der Besitz solches Wissens, so verhängnisvoll ist die Folge des Mangels der Kenntnisse von seiner eigenen Natur, denn selbst eine weniger feine und richtige Empfindung und Willensrichtung wird bei dem Manne bemerkt, der sich sonst durch Talente, Kenntnisse oder Güte des moralischen Charakters auszeichnet (S. XXIII). Ein Mensch, der sich im Unklaren darüber ist, was er sein kann und was er sein soll, wird auch falsche oder undeutliche Vorstellungen von Glück und Unglück, von Laster und Tugend, von Genuss und Gefahr haben, kurz, diejenigen Begriffe werden uns fehlen, deren Kenntnis erst sicheres Schreiten auf dem Wege des Lebens ermöglicht. Gewisse Begriffe von seiner Natur und Bestimmung mag wohl jeder Mensch besitzen, doch sind sie bei dem einen überspannt hoch, bei andern zu niedrig. In beiden Fällen leidet die Seele Schaden, besonders ist die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit eine ungleichmässige und die Pflichten gegen die Gesellschaft werden allzuleicht übersehen (S. XX). Die schlimmsten Folgen zieht freilich falsches Urteil über sich selbst und seine Bestimmung nach sich. Menschen, deren Lebensführung solchermassen im Dunkeln tappt, thun gerade das Gegenteil von dem, was sie thun sollten, ohne im geringsten von ihren Irrtümern überzeugt zu sein.

Statt also dem Glücke unseres Lebens, Tugend und Weisheit, nachzustreben, statt Rechtschaffenheit und Tugend zu üben, versinken wir immer tiefer in Unwissenheit, Unverstand und Laster. Ja wir sind so sehr in unsrer sitt-

lichen Unwissenheit befangen, dass wir sogar stolz auf das sind, was bei jedem Vernünftigen Schande zuzieht (S. XII). Abel widmet den in dieser Richtung vorkommenden Theorieen eine eingehende Besprechung, die er mit der pathetischen Prophezeiung schliesst, dass da jede Besserung unmöglich sein werde, wo eine irrende Moral die frevelhafte Handlung zur Tugend, den höchsten Wahnsinn zur Weisheit umschüfe.

Nicht minder gefährlich ist Verkehrtheit des Urteils über Güte oder Schlechtigkeit unsrer Mitmenschen. Schlimmer als übertriebener Optimismus ist der eingefleischte Pessimismus, denn er entspricht weniger unserer Natur: voluptatis sensus frequentior est quam doloris (Theses philos. 1780 No. 11). Abel kann sich nicht genugthun in der Schilderung eines Zustandes, der, wie er meint, da unausbleiblich ist, wo der Glaube an die Menschheit geschwunden ist. (Vergl. die Thesen von 1782: Gründe des falschen Urteils über andere, bes. S. 11 ff.). „Der verunstaltete Mensch ist dann zu jedem Vergnügen ungeschickt: unfähig, einen grossen Mann hochzuachten oder seine Achtung zu verdienen, unfähig der süssen Freude ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden, steht er mitten unter den Menschen einsam" (S. XXVIII, XXIX). „Neid, Hass und Scham zerfressen die Seele des Menschenfeindes und immer endete daher auch Menschenfeindschaft mit Feindschaft gegen sich selbst und mit der Verzweiflung." Unser Denker glaubt deshalb mit der Vorführung von interessanten Lebensläufen, welche uns die schlimmen Folgen einer von der sittlichen Norm abweichenden Lebensführung erläutern, auf den Leser heilsam wirken zu können.

8. Die kompliziertesten Verhältnisse also sind es, an die sich hier Abel mit seiner Zergliederungskunst macht. Da es ihm darauf ankommt, das Innere des wirklichen Menschen zu durchleuchten, so hat er von Anbeginn grossen Nachdruck gelegt auf das Studium der Gefühle und Triebe. Indessen diese Motoren des wirklichen Menschen werden im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Leben von Abel

doch erst in seiner zweiten Periode eingehender dargestellt. Wie er von hier aus auf die Beschäftigung mit den abnormen Seelenerscheinungen und zu einer Art von Mystik gelangt ist, werden wir später sehen. An dieser Stelle sei nur darauf aufmerksam gemacht, dass der Glaube an ein Geisterreich von Abel verständlich gemacht wird durch einen Hinweis auf die inbetracht kommenden Gefühle. Furcht sucht unter Engeln oder Teufeln die auf der Erde vergebens erhoffte Hülfe (Geister S. 13). Auch Schmerz, Traurigkeit und Melancholie können Neigung zu Geisterumgang befördern, sofern sie überall Hülfe oder wenigstens Zerstreuung suchen (ebend. S. 16/17).

Die Definition des Gefühls, die Abel giebt, ist zwar nicht unrichtig, aber doch etwas unklar; sie lautet folgendermassen: „Empfindung ist eine mit Lust und Schmerz verbundene Modifikation der Seele. Ebendeswegen ist sie wirksamer als alle übrigen Seelenäusserungen. Auch scheint sie vielfach aus mehreren Bestandteilen und Actibus zu bestehen und doch auf der anderen Seite eins und unteilbar, weil wir nichts darin unterscheiden; sie ist passiv, absolut, richtet sich nur auf das Gegenwärtige und ist sets in einem bestimmten, aber variablen Grad" (Einl. S. 394, vgl. ebend. S. 312).

Vergleicht man daher Empfinden mit Denken, so scheint die Seele dort mehr mit sich selbst beschäftigt, hier mit etwas fremdem, dort lebhaft, hier schwächer, dort leidend, hier handelnd zu sein. Wenn dies allen Gefühlen gemeinsam ist, so unterscheiden sich die verschiedenen Arten von einander durch die Art ihres Ursprunges. „Einige", so lehrt Abel (Einl. S. 395), „entstehen noch vor oder ohne vorausgehende Neigungen, die ursprünglichen aus Nervenbewegungen oder Seelenthätigkeiten, und die abgeleiteten aus Wiedererweckung durch Einbildungskraft, Sympathie, Gewohnheit, Assoziation, ursächlicher Verknüpfung und selbstgeschaffenen Kombinationen der Vorstellungen, welche dann alle selbst wieder entweder von der ersten oder von der zweiten Art oder aus beiden zusammengesetzt sind." Was die Kraft der

Seele fördert, giebt angenehme Gefühle, was ihre Harmonie hindert, unangenehme (Einl. S. 250).

Am ausführlichsten würdigt von den so entstehenden Gefühlen unser Philosoph diejenigen, die in ihrer Bethätigung auf das Vorhandensein von Nebenmenschen angewiesen sind. Das damals schon geläufige Wort von sympathischen Gefühlen findet sich bei ihm ebensowenig, wie der von Mendelssohn aufgebrachte Ausdruck „gemischte Empfindungen". Allein der Begriff der Sympathie wird (Einl. S. 257 ff.) gelegentlich in der hergebrachten Form erörtert.[10] Dass Sympathie irgendwie in Verbindung mit Blutsverwandtschaft steht, scheint Abel'n sicher zu sein (Einl. S. 358). Aber er untersucht auch diejenigen sympathischen Gefühle, die sich unabhängig von jeder Verwandtschaft einstellen. Die Analyse der Dankbarkeit (Einl. S. 360) enthüllt ihm als ihre Elemente „erstens Geneigtheit, den Wert der empfangenen Wohlthat zu schätzen; indem nämlich die Seele etwas sieht, hört, fühlt, kurz denkt oder empfindet, welches Ursache, Folge oder Zeichen eines gewissen Seelenzustandes ist, so wird auch jener Seelenzustand mit dieser seiner Folge im Körper hervorgebracht; wir weinen mit den Weinenden, lachen mit den Lachenden. Dies ist es, was wir Sympathie nennen; zweitens Bereitwilligkeit, sie zu erwidern (die jedoch oft selbst Stolz zum Grund hat), drittens überhaupt aber Liebe gegen den Wohlthäter und Bestreben, ihm zu gefallen." Ueber die Liebe lässt sich Abel sehr weitschweifig aus, teils in der „Einleitung" (S. 336—364), teils in dem Buch „über Verbindung des Menschen mit höheren Geistern", teils in den „Moralischen Sätzen von den Quellen der Achtung und Liebe" (1779, S. 10—13). Die Erörterung der Geschlechtsliebe nimmt indessen den geringsten Raum ein. Vaterlandsliebe, Menschenliebe und vor allem Gottesliebe bilden den Mittelpunkt in der Darstellung. Wenn man erwartet, hier einen geschichtlichen Anschluss an den amor

[10]) Der weitere Begriff der Sympathie, wie er sich bei Abel findet, ist bereits oben erörtert worden. Eine merkwürdige Verbindung beider Definitionen findet sich Einl. S. 419.

Dei intellectualis oder wenigstens an die Debatten zu finden, die hierüber Leibniz mit der Schule von Port Royal gepflogen, so wird man enttäuscht sein. Der Begriff der Gottesliebe erscheint hier in pietistischer Färbung, und nichts ist charakteristischer für Abels Denkweise, als die Zergliederung, die er der Gottesliebe zu teil werden lässt. Es sei gestattet, die Stelle in ihrer ganzen Ausdehnung herzusetzen:

„Die Gottesliebe selbst fasst nun in sich:

1. Ein Vergnügen an der Vorstellung der Gottheit und also Begierde, die Vorstellung derselben lebhafter zu machen, sich mit ihr zu unterhalten, alle Empfindungen seines Herzens ihr zu enthüllen, sich ihr zu nähern, sich mit ihr zu vereinigen, zu wohnen in ihr.

2. Eine Begierde, ihr, so viel an uns liegt, Vergnügen zu machen, das heisst, alles zu thun, was sie will und also den Verstand weise und das Herz wohlwollend zu machen, um so viel als möglich Glückseligkeit auszubreiten, und endlich

3. Begierde, auch von der Gottheit wiedergeliebt zu werden, das heisst, auch ihr interessant zu sein und von ihr beglückt zu werden" (Einl. S. 369).

Dem gegenüber stehen nun die Gefühle der Abneigung, die sich immer zusammensetzen aus einer unangenehmen Empfindung über Eigenschaften eines andern und aus der Begierde, ihn zu entfernen. Es giebt jedoch nur Feindschaft zwischen Einzelnen oder zwischen Gemeinschaftsverbänden: „allgemeiner Menschenhass ist nicht erwiesen" (Einl. S. 376). In derartigen repulsiven Gefühlen kommen nun alle schlechten Eigenschaften des Menschen zur Geltung. Abel wird nicht müde, sie uns in grellen Farben vorzumalen und an Beispielen zu erläutern, die, nebenbei bemerkt, meist aus den dickleibigen Werken des unbedeutenden Kompilators Chr. Meiners stammen. Indessen das Gefühlsleben des Menschen nimmt nicht allein zu seinen Mitmenschen durch Sympathie und Antipathie Stellung, sondern es bethätigt auch den lebhaften Anteil an der Welt der Dinge durch die sogenannten

ästhetischen Gefühle, die Abel freilich nicht ausdrücklich so bezeichnet, die wir aber zusammenfassend so benennen wollen, da er sie wenigstens zum Teil in seinen ästhetischen Thesen einer Besprechung unterzieht. Die ästhetischen Gefühle treten zwar nicht mit gleicher Heftigkeit auf, wie die sympathischen, dafür aber ist die Zahl ihrer Erscheinungsformen viel grösser. Als ein Kind seiner Zeit folgt Abel auch hier teilweise den Spuren der Schotten, so besonders Burke's und Home's, deren Schriften er zu kennen scheint.

In dieser Klasse der Gefühle erscheinen namentlich diejenigen interessant, denen unser Philosoph ähnlich wie Burke die Erscheinung eines neuen zu Grunde legt. Taucht etwas neues an unserm Ideenhorizont auf, so geraten alle Kräfte der Seele in die lebhafteste Thätigkeit, da es eine Aufgabe zu lösen gilt, deren Schwierigkeit noch unbekannt ist und deren Resultat wahrscheinlich sehr frappant sein wird (Einl. S. 248). Hier wie überall lässt sich Abel angelegen sein, seinem Lieblingsgedanken, der Glückseligkeit, Worte zu verleihen. Harmonie zwischen Herz und Verstand — hier wird man an Shaftesbury's, interior numbers erinnert — gewährt Vergnügen und erhöht unser Glück, darum ist „alles, was eines von diesen beiden oder ihre Harmonie hindert, unangenehm“ (Einl. S. 250). Ein ganz originaler Gesichtspunkt ist ferner das Verhältnis, in das Abel das ästhetische Vergnügen zu der darauf verwandten Anstrengung setzt. Das Gefühl des Schönen entspringt aus einem mässigen Grade von Anstrengung, stärkere Thätigkeit verlangt das Erhabene, endlich stellt sich das Gefühl der Langeweile oder des Schmerzes ein, wenn uns Schwäche oder Heftigkeit der Anstrengung fühlbar wurde. Ueberhaupt bemüht sich Abel, bei der Besprechung der Gefühle das Quantum der aufgebrachten Kraft und die besonderen Umstände, unter denen sie gedacht werden muss, zu betonen: „Wird die Kraft in mir besonders gedacht, so entsteht noch weiter Mut, Selbstgefühl, Stolz mit allen ihren Folgen etc. Wird sie mehr als in andern vorgehend vorgestellt, so zeugt sie Hochachtung, Nachahmungsbegierde oder Furcht, Schrecken, Niedergeschlagenheit, Misstrauen in seine Kräfte und Neid. Auch durch den erweckten Schrecken trägt sie zum Gefühl des Erhabenen bei“ (Einl. S. 240). Zu andern Zeiten neigt das Gefühl auch zu Übertreibungen, und man kann es sich kaum erklären, wenn z. B. die abscheulichsten Karrikaturen die Seele in die heftigste Thätigkeit setzen. Diese Erscheinung wird nur durch den besondern Reiz verständlich, den alles Ausserordentliche auf unser Gefühl ausübt (Einl. S. 242). Freilich ist die Wirkung nur dann eine voll befriedigende, wenn zwischen Anstrengung und Vergnügen die von Abel so oft betonte Harmonie besteht: „Einsicht in die Verhältnisse gefällt, weil sie die Seele in neue Thätigkeit setzt und von leichter Aeusserung und gutem Erfolg der Kräfte begleitet ist“ (Einl. S. 244). Wenn Abel an anderer Stelle behauptet, dass alles Natürliche gefällt, so trifft er damit nicht ganz das Rechte. Der Geschmack der Ungebildeten verfällt wohl zunächst auf Schein und Zierrat, und erst bei fortschreitender Bildung des Geistes wird er für die Würdigung des Natürlichen reif. Um so lieber pflichten wir Abel's sehr scharfsinnig gefasster Definition bei, dass Lächerliches durch den Kontrast entsteht zwischen dem Gegenstand und dem, was er sonst war, jetzt ist, sein sollte oder für was er gehofft, gefürchtet, gewünscht, geglaubt, angedeutet, ausgegeben worden (Einl. S. 246). Alle ästhetischen Gefühle sind nach unsers Denkers Ueberzeugung von hoher Bedeutung für die ethische Entwickelung des Menschen.[11]) „Schon Geschmack an Allem, was schön, erhaben, hochachtungs- und liebenswert ist, macht zum Umgang mit Geistern geneigt, denn was kann grösser und schöner, hochachtungs- und liebenswerter sein, als sie, die wir mit allen Eigenschaften ausschmücken, welche nur nach unsern Begriffen vortrefflich sind“ (Geister S. 9).

[11]) Vgl. auch über die Natur des Schönheitsgefühls folgende Merkmale in den Theses philosophicae von 1776: „Sensus pulchri in ingenio magno formatur sine critica.“ „Sed nocentissima et absurdissima est sententia: formari posse sine exemplis.“ „Sine sensu pulchri rite directo perficitur neque intellectus neque voluntas.“

Von den Gefühlen überhaupt unterscheidet Abel die Neigungen, die in der Litteratur der siebziger Jahre infolge eines Preisausschreibens der Berliner Akademie eine grosse Rolle gespielt hatten. Der Ausdruck Neigungen findet sich damals ebenso häufig wie jetzt selten in den psychologischen Büchern. Neigung scheint für Abel eine von Willensimpulsen belebte dauernde Stimmung zu sein (Einleitung S. 383), deren Angeborensein er leugnet (Einleitung 256 ff.) und die er in sattsam bekannter Manier zergliedert (ebenda S. 272): ihre Absicht besteht darin, den Menschen für alle Gegenstände empfänglich zu machen, die Quellen seiner Freude sein können (ebenda S. 391). Sind mehrere Neigungen zu gleicher Zeit in der Seele, ohne ähnlich und von Anfang an in Zusammenhang zu sein, so berühren sie sich überhaupt nicht (ebenda S. 289).

Den Neigungen ähnlich sind die Leidenschaften, aber sie dauern nur kurze Zeit an und sind von ausserordentlicher Intensität: alle Leidenschaften sehnen sich nach Befriedigung, und zwar wo möglich nach ganzer, voller, unsere höchsten Wünsche ausfüllender Befriedigung; alle sehnen sich also nach den Mitteln, ohne welche die Befriedigung unmöglich ist (Geister S. 1). Die Folgen der Leidenschaften erscheinen unserm Philosophen als überwiegend schädlich. Denn die Leidenschaften führen in Irrtum, indem sie jede ruhige Überlegung hemmen und der Seele überhaupt keine andere Kraft lassen (Erläuterungen S. 128 ff., Einl. S. 277). Alle Ideenverbindungen, die der herrschenden Leidenschaft ungünstig wären, treten zurück (ebenda S. 130), und der Vorteil, dass die Seele einen höheren Schwung erhält und den Verstand einseitig schärft, fällt nicht schwer ins Gewicht (ebenda S. 136—142).

9. Wir untersuchen nunmehr, was Abel über den Willen lehrt. Bereits im Jahre 1782 in der zweiundzwanzigsten seiner philosophischen Novemberthesen betont er, dass der Wille keine neue Kraft, sondern nur eine Bestimmung sei. Wollen, Empfinden und Denken hängen immer zusammen. Was unser Philosoph in der „Einleitung“ (S. 423ª ff.) in einer noch heute gültigen Weise ausführt, erinnert lebhaft an Herders etwa gleichzeitigen Kampf gegen die Vermögenspsychologie. Die eigentliche Definition freilich reicht nicht aus. „Der Wille ist ein stets wirksames Streben“. Soll das heissen, dass auch z. B. im Schlafe der Wille immer wirksam sei? Wenn ein andermal (Einl. 298) behauptet wird, dass der Wille nur durch Empfindung des Angenehmen bestimmt werde, soll damit jeder Einfluss der Vorstellungen ausgeschlossen sein? Das letztere kann kaum angenommen werden, denn wie in vielen Punkten, so folgt auch in Bezug auf die Freiheit des Willens Abel den Bestimmungen des Leibnizischen Intellektualismus: auch die Idee soll den Willen determinieren, sofern sie das gegenwärtige oder künftig zu erhaltende Gute ihm darstellt (Einl. S. 302.) Ist nun dann der Wille frei oder nicht? „Er ist frei, sofern er nicht nach den äusseren Eindrücken, sondern nach eigner Natur, nicht nur nach dem lebhaftesten und gegenwärtig angenehmsten, sondern auch nach dem für bestgehaltenen sich bestimmen kann. Aber ohngeachtet dieser Freiheit geschieht doch in jedem einzelnen Fall alles bestimmt, nur auf eine einzige Weise, und das Gefühl der Zufälligkeit stammt nur aus Nichterkenntnis der meist dunklen Ursachen und aus dem Vorurteil, dass nur der durch ein fremdes oder ausser uns vorhandenes Ding gewirkte und folglich aus äusserem Zwang entstehende notwendig bestimmt sei“ (Einl. S. 298 ff.). Namentlich das Dasein eines Sittengesetzes in uns beweist dass der Wille durch Sinnlichkeit nicht notwendig bezwungen werde, und wenn man auch dieses Verhältnis nicht unmittelbar wahrnehmen kann, so entdeckt man doch durch innere Beobachtung mancherlei Gefühle, Vorstellungen und Willensäusserungen, die auf Willensfreiheit schliessen lassen. „Kurz, der Wille ist frei, seine Äusserungen stehen in unserer Macht, und aus diesem Grunde ist, wenn es je möglich sein sollte, Herrschaft über unser Gemüt zu erhalten und auszuüben, dieses ganz gewiss nur durch ihn allein möglich“ (Seelenstärke S. 10/11).

Auf der untersten Stufe der ganzen Entwickelungsreihe stehen Triebe und Begierden. Während die Triebe von Abel

nicht klassifizirt werden, giebt er eine ungefähre Einteilung der Begierden mit besonderer Hervorhebung der körperlichen (Einl. S. 307, vgl. ebenda S. 318). Begierde nach Gesundheit und die sehr seltene Begierde nach dem Tode werden von ihm am ausführlichsten geschildert. In allen diesen Beschreibungen einzelner Erscheinungsformen des Willens erfahren wir jedoch über sein eigentliches Wesen sehr wenig. Nur die Einführung der Bewegungslehre in die Theorie des Willens lässt uns die Genesis dieses physischen Aktes einigermaassen verstehen. Hier, wie schon früher bei den Empfindungen, nimmt Abel nämlich an, dass der zeitlich erste Bestandteil und die physiologische Aussenseite des Vorgangs eine Bewegung sei. Durch die Hoffnung, uns ein Vergnügen, das wir vormals genossen, wieder zu bereiten, unterstützen wir unsererseits die stattfindenden Bewegungen teils durch innere Mittel, teils durch „äussere, im Körper vorgehende“ (Einl. S. 272). Die Erfahrung, dass einstmals mit gewissen Willensäusserungen bestimmte Bewegungen des Hirns und durch dieses der Nerven und Muskeln verbunden waren, kommt uns hierbei zu statten. Aus dieser Erfahrung ergeben sich unsere Willenshandlungen. Wenngleich nämlich in den meisten Fällen die körperlichen Bewegungen zur Erreichung unseres Zweckes hinreichend sind, so fordert doch die Erweisung eines entfernten Zweckes, dass aus den Bewegungen des Körpers Bewegungen ausser uns hervorgehen. So werden die Bewegungen zu Handlungen. Diese Handlungen (Abel meint wohl die ihr voraufgehenden Erfahrungen) bestimmen dann unser Verhalten, wenn es sich um die Wahl zwischen zwei Neigungen handelt. Am wichtigsten scheint unserem Philosophen auch hierbei Stärke oder Schwäche der Willensäusserungen zu sein. „Alle jene willkürlichen Bewegungen und Handlungen erfolgen um so gewisser und um so mächtiger, je stärker und dauerhafter die Willensäusserungen sind“ (Einl. S. 274). Ausser diesen und einigen anderen Bestimmungen von nebensächlicher Bedeutung giebt uns Abel keine weiteren Beiträge zur Charakteristik des Willens; eine eigentliche psychologische Analyse dieser Seelenthätigkeit

fehlt daher vollständig. Erwähnenswert sind nur die Fragmente einer Art Einteilung der Erscheinungsformen des Willens, zu denen besonders die Erörterung des von Abel sogenannten sinnlichen Willens gehört (Einl. S. 417), für den wir aber lieber den Ausdruck Willensäusserung gebrauchen würden. Man kann wohl mutmaassen, dass Abel neben Begierden und Trieben noch eine niedere und eine höhere Form des spezifischen Willens unterscheidet (vgl. Diss. II. de fort. anim. S. 14): wo aber die Grenzen zwischen beiden Formen liegen, ist nicht zu ersehen.

Nichtsdestoweniger bleibt die Bedeutung des Willens für die Bildung des Charakters ungeschmälert. Unter Charakter versteht Abel die Stellung des Menschen zu seiner Umgebung. Wenn nun der Wille fortdauernd derart stark ist, dass er jeden erreichbaren und als vernünftig erkannten Zweck trotz allen Hindernissen durchsetzt — wozu eine gewisse Anlage gehört (Diss. II. de fort. anim. S. 3) —, so sprechen wir von Seelenstärke (Seelenstärke S. 21. Etwas weiter die Definition Einl. S. 293—296).[12]

Ueber diese Seelenstärke hat unser Philosoph zuerst in einer kleinen akademischen Rede, später 1800 und 1801 in zwei Dissertationen und schliesslich in dem „Versuch über die Seelenstärke“ gehandelt. Der Gegenstand war ihm durch

[12] Genauer, aber erheblich umständlicher und in stilistischer Rücksicht geradezu erschreckend ist Abels eigne Definition in „Versuch über die Seelenstärke“ S. 26/27: „Ziehen wir demnach bei unsrer Schilderung alle diese besonderen Bestimmungen in betracht, so nennen wir Seelenstärke diejenige Vollkommenheit des Willens eines vernünftigen sinnlichen Wesens, vermöge welcher sich dasselbe bestimmt, den genannten furchtbaren Gegnern, instinktartigen Äusserungen und sittlichen oder minderes Glück bezielenden Willensäusserungen entgegen, diejenigen von den in menschlicher Macht stehenden Gemütsäusserungen und mittelst derselben auch, soweit dies hierdurch möglich ist, diejenigen Beschaffenheiten und Fertigkeiten des Gemüts wie diejenigen Bewegungen und Beschaffenheiten des Körpers und äussere Lagen hervorzubringen, durch welche, seiner geprüften Überzeugung nach, seine Zwecke (Sittlichkeit und Glückseligkeit) auf die leichteste, sicherste und vollkommenste Weise befördert und folglich diese selbst im möglichsten Grade erhalten werden.“

die Zeitverhältnisse nahe gelegt worden, denn ausdrücklich bemerkte er: „Zwar fliesst kein Blut mehr wegen blosser Meinungen, kein Scheiterhaufen erwartet mehr den Ketzer. Aber dagegen kann man gegenwärtig, ohne Gefahr verspottet und misshandelt zu werden, kaum mehr frei und öffentlich seine Ueberzeugung äussern. In einem solchen Zeitpunkt ist Untersuchung der Seelenstärke aus mehr als einem Grunde wichtig". Deshalb spielt wohl auch die Tapferkeit in der Aufzählung der Tugenden des Seelenstarken eine hervorragende Rolle. Ein seelenstarker Mann überlegt erst den Grad seiner Kräfte, sowie die Natur des Gegenstandes (Diss. II. de fort. anim. S. 4) und urteilt, welches der vernünftigste Zweck und welches die zur Erreichung desselben angemessenste Handlungsweise sei; alsdann aber steht er keinen Augenblick mehr still (Seelenstärke S. 63/64 u. 94 ff.). Der wichtigste Zusatz, der zu diesen Ausführungen hinzukommt, ist der, dass die Entschlüsse des „starken Mannes" auch von Erfolg begleitet sind (ebenda S. 70). Je leichter der Erfolg eintritt, desto bewundernswerter ist er (S. 73). Aber nur dann ist Erfolg möglich, wenn jeder Eigensinn vermieden wird: Abel bekennt sich — vielleicht im Hinblick auf Napoleon — zu den Grundsätzen der Realpolitik: „Wer bewundert nicht dagegen den Mann, der, sobald Vernunft dieses fordert, plötzlich alle seine vorigen Pläne wegwirft oder plötzlich und mitten im Sturme neue Pläne ersinnt und ausführt?" (ebenda S. 79). Eine genauere Analyse der Art des „starken Handelns" zu geben, erklärt sich indessen Abel ausserstande, weil die Handlungsweise nach der Verschiedenheit ihrer Zielobjekte zu sehr wechselt. Daher geht die Betrachtung fort zu einer Schilderung der Wirkungen der Seelenstärke. Die Seelenstärke macht den Menschen frei und gross, giebt ihm Mut und Freudigkeit (ebenda S. 91). Aber seine Freude wird stets in den Grenzen weiser Mässigung bleiben, wenn Erfolg sein Handeln lohnt, ebenso wie gelegentliche Misserfolge ihn nicht veranlassen werden, sich übermächtigem und andauerndem Kummer zu überlassen. Ueberhaupt zeichnet das Wesen des Seelenstarken nach

Abel eine gewisse Ruhe und Heiterkeit aus, wie sie Horaz an der mens aequa preist.

Mit augenscheinlichem Behagen giebt unser Denker einige Nutzanwendungen seiner Analyse. Bisweilen ist es Aufgabe der Seelenstärke, eine der gegenwärtigen Vorstellungen länger anzuhalten, und in diesen Fällen bedient sich der Mann von Seelenstärke der Mittel, eine Gemütsäusserung dauerhaft zu erhalten, indem er zugleich alle diesem Zwecke nachteiligen entfernt (Seelenstärke S. 102/103). Handelt es sich andrerseits darum, eine Gemütsäusserung zu vermindern oder zu verbannen, so ist der Seelenstarke klug genug, nach dem Abelschen Seelenrezept folgendermassen zu verfahren: „Diesen Grundsätzen gemäss stellt sich der Mann von Seelenstärke, um eine Gemütsäusserung zu verbannen, zuerst die zu verbannende in ihrer ganzen Abscheulichkeit dar, verabscheut und flieht sie aufs stärkste, aber damit noch nicht zufrieden, haftet er sich überdies mit seiner ganzen Kraft auf andere an und zwar gerade solche, durch welche die Seele am stärksten gefesselt wird" (Seelenstärke S. 104). Aber auch auf Art und Richtung der einzelnen Vermögen[13]) übt die Seelenstärke ihren Einfluss. So entscheidet sie z. B., ob das Vorstellungsvermögen sich in blossem Anschauen oder im Handeln äussern soll (ebenda S. 109). Durch solche oder ähnliche Bethätigungen ihrer Macht erwirbt die Seelenstärke Herrschaft über die einzelnen Gemütsäusserungen, d. i. die Funktionen des seelischen Lebens.

Zunächst (S. 113) wird untersucht der Einfluss der Seelenstärke auf die äusseren Sinne (Diss. II de fort. anim. S. 13), der sich in einer Fähigkeit zur Modifikation von Empfindungen kundgiebt: alsdann wird analysiert, inwiefern die Seelenstärke Einfluss hat auf inneren Sinn, Einbildungskraft, Gedächtnis, Erinnerung, Dichtkraft, Verstand, Überlegung, Urteil, Fürwahrhaltung und schliesslich auf die ganze Summe und Beschaffenheit der Kenntnisse (Seelenstärke S. 113—147). Ebenso

[13]) Abel denkt hier wohl kaum an Seelenvermögen im Sinne der Vermögenspsychologie, sondern er bedient sich des Begriffs wahrscheinlich nur als sprachlicher Abkürzung.

giebt es nun eine Herrschaft des Willens des Starken über das übrige Willensvermögen oder, wie wir sagen würden, des besonnenen Willens über Triebe und Begierden. Die Beschreibung, die Abel in dieser Beziehung von dem Seelenstarken giebt, enthält keine bemerkenswerten Züge und auch die (von S. 187 ab) geschilderte Herrschaft über das Gefühlsvermögen hat nur den Wert einer aus praktischer Menschenkenntnis geschöpften, beinahe belletristischen Darstellung. Von grösserem wissenschaftlichen Interesse ist, was unser Philosoph von der Herrschaft des Willens über den Körper, namentlich auch von dem Einfluss der Seelenstärke auf Gesundheit zu erzählen weiss. „Aber nicht nur zur körperlichen, sondern auch zur geistigen Gesundheit steht die Seelenstärke in Beziehung. Denn Seelenstärke äussert sich dadurch, dass Sinnlichkeit durch Sittlichkeit bezwungen wird, worin ja auch das Wesen der Tugend besteht: Seelenstärke ist zweifellos ein wesentlicher Teil des höchsten Gutes" (Thesen über das höchste Gut 1778 S. 32). Aber trotzdem ist die Tugend der Seelenstärke übergeordnet: „Seelenstärke überhaupt und im allgemeinen, ohne Rücksicht auf ihre Vollkommenheit und Unvollkommenheit betrachtet, ist offenbar von Tugend unterschieden, denn im Starken als solchen preisen wir überhaupt die Herrschaft des vernünftigen Wollens über blinde Triebe und vernunftwidrige Begierden, im Tugendhaften insbesondere Herrschaft der Sittlichkeit über Sinnlichkeit; auch ist diese notwendig auf Achtung für Pflicht gegründet und als solche ganz Wirkung des freien Willens, dahingegen jene nicht notwendig aus Achtung für Pflicht entsprungen sein muss und gar wohl wenigstens zum Teil Wirkung des Nichtfreien, z. B. angeborener Anlagen, sein kann" (Seelenstärke S. 21/22). Es kann daher sogar eine tugendhafte Handlung schwach, eine lasterhafte Handlung stark sein, d. h. jene auch durch verwerfliche Neigungen gefordert werden, diese ohne Kampf zu stande kommen (Seelenstärke S. 35 ff.).

10. Man sieht, dass Abel hier nähere Verwandtschaft mit Kant als mit Schiller zeigt — wie überhaupt in allen

ethischen Fragen. Ja, unser Denker legt sich die Frage vor, ob grosse Verbrechen nicht vielleicht mehr Seelenstärke fordern, als grosse Tugenden, und beruft sich dabei auf den Bericht eines Mörders, den er einst entgegengenommen hatte (ebenda S. 40 ff.). Allein in solchem Falle handelt es sich nicht um Stärke des besonnenen Willens, sondern um Intensität der Triebe und Begierden (ebenda S. 48). Tugend aber hat niemals etwas mit den letzteren zu thun (Einl. S. 315 ff.), sondern besteht nur „in der Bestimmung nach dem Besterkannten" (Einl. S. 104). Daher ist Weisheit ein wesentlicher Teil des höchsten Gutes, und die Bestimmung des höchsten Gutes der Mittelpunkt der ganzen Philosophie (Ueber das höchste Gut, S. 11 u. 1). Das höchste Gut wird aber nur durch pflichtmässiges Handeln erreicht, und die Erörterung der Pflicht, namentlich ihres Kampfes mit den Leidenschaften u. s. w., nimmt in Abels „Erläuterungen" einen breiten Raum ein. „Erfüllung der Pflicht allein ist die Bedingung, unter welcher vernünftige Wesen ihrer erhabenen Bestimmung Genüge leisten und den grossen Gegenstand aller ihrer Wünsche, Glückseligkeit, erreichen können" (Erläuterungen S. 3). Der Kampf zwischen Pflicht und Leidenschaft ist der zweier mächtiger Feinde. Zwar ist Tugend der erhabenste und schönste, der achtungs- und liebenswerteste aller Gegenstände, aber auch die Befriedigung, welche uns die Leidenschaft in Aussicht stellt, halten wir für unser grösstes Glück, Nichtbefriedigung für unser grösstes Unglück. In diesem Kampfe trägt der Gegner den Sieg davon, der, sei es Pflicht oder Leidenschaft, im Augenblick des Handelns einen lebhaften und reizenden Eindruck erzeugt. Beider Bemühungen sind also darauf gerichtet, einen solchen Eindruck zu erzeugen. In vielen Fällen giebt die besondere Stimmung, in der sich die Seele befindet, den Ausschlag (Erläuterungen S. 32). Ist der Kampf entschieden, so gewährt die anscheinende Beseitigung aller quälenden Zweifel zunächst Vergnügen; aber Unruhe und Angst kehren um so eher wieder, je mehr der Entschluss vom Wege der Pflicht abgewichen war. Der Rausch der Leidenschaft ist

kurz und das Gefühl verletzter Pflicht macht sich durch Selbstverachtung, Scham, Furcht und Reue nur zu bald geltend. Auch vernichtet die herrschende Leidenschaft alle andern Regungen in der Seele, namentlich die Gewissenhaftigkeit.

Indessen Gewissenhaftigkeit darf andererseits auch nicht übertrieben werden (Erläuterungen S. 8), denn die Folge davon ist Lebensüberdruss. Auch hat man öfters die Beobachtung gemacht, „dass Leute, deren Begriffe von Tugend so überspannt sind, gerade die gemeinsten Pflichten des menschlichen Lebens, z. B. Unterdrückung des Zorns, viel minder wichtig finden und nicht einmal das fordern, was auch sonst viel weniger strenge Moral verlangt" (S. 91). Die Gewissensängstlichkeit stürzt in Laster und Unglück (S. 94—101); aber keine Klasse von Menschen verdient grössere Schonung als die aus ängstlichem Gewissen irrenden.

Mit ebenso grosser Ausführlichkeit, wie die übertriebene Gewissenhaftigkeit, untersucht Abel u. a. den Rückfall der Tugendhaften in Lasterhaftigkeit. Den Hauptgrund findet er in dem Mangel fortgesetzter Wachsamkeit und behauptet, dass man zuerst in Laster zurückzufallen pflege, die aus der entsprechenden Tugend durch Missbrauch entspringen (S. 113). Auch hier tragen wieder die Leidenschaften die Hauptschuld. (Thesen über das Urteil über andere 1782. No. 16, 18, 21). Sie sind es ferner, die unsern Begriff von Religion und Moralität verfälschen können. Man glaubt dann eben, was man am meisten wünscht, und man wünscht das als moralisch gut erklären zu dürfen, was eine unserer Leidenschaften befriedigt (S. 14). Daher können wir durch blosse Erfahrung niemals mit Sicherheit das wirklich Moralische finden, sondern die einzig echte Methode, „den Grundsatz aller Sittlichkeit zu entdecken, ist, dass wir denselben a priori aus der Natur des vernünftigen Willens selbst ableiten" (S. 148). Das spekulative Prinzip des Willens aber ist, keine Handlung zu thun, durch welche ich meinem Grundgesetz, mich selbst als Zweck zu behandeln oder meine Glückseligkeit zu fördern, entgegenhandle. Dies, zu-

nächst subjektive, Gesetz wird von uns zur objektiven Pflicht erhoben (Plan 192). Der Pflicht aber entspricht Recht auf Seite desjenigen, der etwas fordern kann. Daher folgender Hauptgrundsatz: „Jeder hat das Recht, sich als von gleicher Natur als Zweck behandeln zu lassen, der gleichem Ziel, der Glückseligkeit entgegenstrebt" (Plan S. 199).

Ausdrücklich schliesst sich Abel in seinen späteren Schriften an Kant und Reinhold an. „Aber nicht blos täuscht man sich durch falsche Methoden, sondern man missbraucht auch die einzig richtige" (Erläuterungen S. 151), wie Abel geheimnisvoll bemerkt, ohne den Uebelthäter kenntlich zu machen. Doch verlässt er bald solche Gedankengänge, um sich von neuem der Erörterung über den Einfluss der Leidenschaften auf die Sittlichkeit zu widmen. Weil Sittlichkeit in dieser und einer anderen Welt beglücken und ihr Gebot mit den Weltgesetzen und dem Willen und den Eigenschaften Gottes vollkommen übereinstimmen soll, so finden die Leidenschaften manche Gelegenheit zum Betrug (S. 163). „Vorzüglich bedient sich die Leidenschaft der Uebereinstimmung der Sittlichkeit mit dem Willen, um die Begriffe von Moralität zu verfälschen, indem sie uns bald zu falschen Begriffen von der Gottheit, ihren Eigenschaften, Handlungen und Verhältnissen zu uns, bald zu falscher Anwendung auch wahrer Begriffe zu verführen versucht, wodurch zugleich auch die Begriffe von den Pflichten gegen Gott und wenn man Moralität auf diesen gründet, Moralität überhaupt verfälscht wird" (ebenda S. 166). Auch in der Beurteilung einzelner Tugenden und Laster begehen wir Fehler, ebenso bei der Beurteilung anderer und unserer selbst. In allen diesen Fällen wirkt die Leidenschaft entweder so, dass sie unser Gewissen ganz übertäubt oder so, dass sie unser Urteil verfälscht. Sehr hübsch exemplifizirt dies der Philosoph am Cassius in Shakespeares „Julius Cäsar." Immer gleicht der Einfluss der Leidenschaft dem „Einfluss fremder und übernächtiger Geister", wie mit einem sehr drolligen Druckfehler Erläut. S. 185 zu lesen steht. Es giebt jedoch auch einen vorteilhaften Einfluss von Leidenschaften, den

Abel an Recha's Verhalten in Lessings „Nathan" deutlich zu machen versucht (S. 189). Andere Beispiele giebt der „Anhang von einigen Lebensbeschreibungen zur Erläuterung und Bestätigung der vorausgeschickten Abhandlungen."

11. Überblickt man Abels Beiträge zur Ethik, so muss man gestehen, dass sie dürftig sind und auf den Kern der Probleme nur selten eingehen. Zum Teil mag das daran liegen, dass in der zweiten Periode, in welche die Hauptarbeiten zur Moral fallen, andere Interessen bei unserm Philosophen hervortraten, die sich schliesslich zu einer Mystik und Theosophie konzentrierten.

Ihren Ausgang nimmt diese Gedankenrichtung von damals viel diskutierten psychologischen Erfahrungen. Eine intensiv gesteigerte Einbildungskraft erzeugt Ahnungen und diese sind die Organe unserer Beziehungen zu der Zukunft. Allerdings ist Abel weit davon entfernt, der Schwärmerei das Wort reden zu wollen, er verwirft durchaus den Glauben an Geisterverbindungen, sofern darunter eine zu beiderseitigem (oder auch einseitigem) Nutzen und Vergnügen abzweckende Verbindung von Menschen mit Geistern verstanden werde. „Ich bin überzeugt, dass der Glaube an Geisterverbindungen in diesem Sinne grundlos und die Bemühungen nach denselben, überhaupt genommen, höchst schädlich sind, und diese Überzeugung auch andern, besonders jenen Edeldenkenden mitzuteilen, ist der ganze Zweck meiner Schrift" (Einleitung zu den „Geistern" S. I. II). Für ihn ergiebt sich vielmehr die Notwendigkeit, ein Gebiet, das wir vielleicht als Mystik bezeichnen können, in Angriff zu nehmen aus dem Verlangen, die Grundlosigkeit der Behauptung darzuthun, dass es gerechtfertigt sei, auch an einer Verbindung des unendlichen Geistes mit den Menschen oder einer Einwirkung desselben auf die letzteren oder besonders einer göttlichen Offenbarung zu zweifeln. Jede theoretische Übertreibung dieser Geistesrichtung verpönt er ebenso wie ihre praktische Nutzanwendung, z. B. zu den Zwecken der Proselytenmacherei: nur die Wahrheit zu suchen ist sein Zweck.[14])

[14]) Proselytenmacherei durch Aberglauben. Eine aus Kriminalakten vom Jahre 1788 gezogene Geschichte. Nebst philosophischen und historischen Untersuchungen über diesen Gegenstand. Tübingen bei Jacob Friedr. Heubrandt. 1791.

Wichtiger aber als alle praktischen Anwendungen sind Abel die rein theoretischen Fragen, welche der Hang des Menschen nach dem Übersinnlichen und Unerkennbaren zeitigt. Der Volksglaube behauptet das Dasein höherer Geister, um rätselhafte Erscheinungen sich zu erklären. Wer aber eine solche Ansicht hegt, der muss auch eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen Menschen und Geistern annehmen (S. 1—26). Die Form, unter der die Geister gedacht werden, ist je nach der Entwicklungsstufe der Kultur eine verschiedene. Zu unterst steht der Fetischismus. „Nun rückt die Aufklärung weiter fort," wie es bei unserm Schriftsteller so charakteristisch heisst (S. 31), „und es entsteht die Mythologie. Die Sonne wird zum Apollo, der Mond zur Luna." In beiden Stadien des religiösen Empfindens ist der Geisterglaube lebendig und wird durch Priester genährt. Schliesslich jedoch kommt die Zeit, wo der Mensch über die Natur zu philosophieren anfängt und durch den physikotheologischen Beweis Gottes Dasein sich erschliesst (S. 51). Innerhalb dieser Stufe sind wieder mehrere Phasen zu unterscheiden; als deren erste die griechische Philosophie und besonders Plato bezeichnet wird. Von Plato giebt Abel im Anschluss an Meiners und Eberhard ein Bild, das dem von Mendelssohn entworfenen nicht unähnlich sieht. Die Neuplatoniker werden als die unmittelbaren Ausführenden einer schon bei Plato angelegten Mystik geschildert.

Die zweite Phase ist die der „gereinigten Philosophie" (S. 63 ff.), die gegen Ende des 18. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht hat. Ihr Beweismittel ist folgendes: „Wurden Menschen durch die unendliche Güte eines Gottes geschaffen, warum sollte eben dieselbe grenzenlose Güte nicht noch mehreren, nicht besonders auch noch grösseren Glücks und noch grösserer Vollkommenheit fähige Geister schaffen?" (S. 63/64.) Zur Ergänzung dieses Argumentes dienen dann das Gesetz der Stufenfolge (Leibniz) und das Gesetz der

Mannigfaltigkeit, nach welchem von jeder Gattung so viele Arten und Individuen, als der Vollkommenheit des Ganzen nicht Eintrag thun, vorhanden sind. Wenn so die Existenz von Geistern wahrscheinlich wird, so lässt sich auch aus ihren höheren Kräften vermuten, dass sie auf die Menschen zu wirken vermögen. Abel beruft sich dabei auf Kants „Träume eines Geistersehers,“ die er als den ernsthaften Ausdruck der Kantischen Überzeugung versteht (S. 70—74).

Der dritte Abschnitt des Abelschen Werkes versucht eine Widerlegung aller bis dahin vorgebrachten Gründe, eine Widerlegung, deren Hauptstütze Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich ist. Abel verliert sich in sehr subtile und häufig in das Gebiet der Moral hinüberspielende Untersuchungen, um alsdann auf die sogenannte Magie näher einzugehen (S. 93 ff.). Die Existenz einer Magie wäre Gottes und der Welt unwürdig. Sie würde auch niemals Nutzen, sondern immer Schaden stiften. Weder Volksglaube und Volksphilosophie, noch die geläuterte Philosophie vermögen also die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Verbindung mit Geistern zu erweisen oder gar sichere Mittel zur Bewirkung derselben aufzufinden (S. 105). Es bleibt daher bloss noch eine Möglichkeit: giebt es nämlich auch nur ein einziges Faktum, das Verbindung mit Geistern notwendig voraussetzt, so ist auf einmal jeder Zweifel gehoben, „und willig und mit Freuden geben wir alle gegen dieselben gerichteten Zweifel auf“ (S. 105). Der Philosoph unterzieht nun die Berichte von Spuk- und Geistererscheinungen einer genauen und oft zutreffenden Erörterung. Sie beruhen nicht selten auf Erinnerungstäuschung. Denn manchmal wird, wie u. a. ein von Abel zitierter Bericht aus Moritzens „Magazin“ I. 58 beweist, durch unser Gedächtnis eine Traumphantasie für wirkliches Erlebnis gehalten. Diese Thatsache giebt ihm nun Veranlassung, des längeren über die Merkmale sich auszulassen, an welchen Einbildungen erkannt werden. Zunächst im Unterschiede von sinnlichen Eindrücken: die Einbildungskraft fügt dem Erinnerungsbilde einiges zu oder verringert es oder ändert es durch associative Verbindungen.

Die Phantasie allein nun schwingt sich selten zu dem hohen Grade empor, in welchem man Geister sieht, wenn nicht erst gewisse Mittel vorausgegangen sind (S. 122). Was wir heute Hallucinationen nennen, hält Abel entweder für eine Illusion, d. h. eine missverständliche Deutung wirklicher Eindrücke, oder aber für Phantasiegebilde, die an frühere Wahrnehmungen anknüpfen. Auch der unio mystica der Theosophen legt Abel keinen höheren Wert bei (S. 133). Die ferneren Hauptmerkmale, an welchen Einbildungen erkannt werden, sind: Unordnung in der Seele überhaupt (S. 133) und die Nichtübereinstimmung des Phantasmas mit der sonstigen Umgebung sowie mit den Erfahrungen der andern Sinne.

Sehr eingehend beschäftigt Abel sich mit den Merkmalen, an denen Täuschungen zu entdecken sind (S. 143 bis 160); aber er hält die Frage nicht für überflüssig, ob eine Erscheinung, die nicht durch Täuschung bewirkt worden ist, gerade durch einen Geist entstanden sei: „die Erscheinung ist also weder durch Einbildungskraft, noch durch Täuschung der äusseren oder inneren Sinne, noch auch durch unrichtige Erinnerung des sinnlich Empfundenen entstanden: sind wir nun berechtigt, dieselbe Geistern zuzuschreiben, und welches sind die Gründe, die uns dazu berechtigen?“ (S. 166.)

Wir brauchen Abel auf diesem Wege wohl nicht zu folgen, es genüge die Bemerkung, dass gelegentlich (S. 170) ein typischer Fall von Telepathie erwähnt wird und ein andermal (S. 176) die von unseren modernen Okkultisten wieder aufgefrischte Lehre vom Astralkörper oder Metaorganismus entwickelt wird. Ausserdem erregen die Abschnitte über „Geisterseher“ — Schillers wegen — unser Interesse. Anfänglich ist der Geisterseher ein Betrogener: aber wenn er seine Rolle eine Zeit lang gespielt hat, wird er häufig auch Betrüger: „Nichts wäre dem längst in seinen und fremden Augen zu einer höheren Gattung von Wesen aufgeschwungenen Phantasten fürchterlicher, als wenn er, von seinen Geistern wieder verlassen, nun auf

einmal wieder zu dem gemeinen Haufen der Sterblichen heruntersinken und dem Spott seiner Freunde und Feinde und vielleicht gar der Armut und dem Elend ausgesetzt würde. Um also nicht auf einmal all sein Vergnügen, seine Nahrung, seine Wirksamkeit und Ehre, kurz seine Erhabenheit über gewöhnliche Sterbliche zu verlieren, nimmt er, sobald ihm die Geister ihre Gunst versagen, zum Betrug seine Zuflucht . . ."

Gewöhnlich wird der Geisterseher im geheimen entlarvt und in seltenen Fällen findet die Entlarvung öffentlich statt. Dann muss das Volk, das bisher verführt worden und einer ähnlichen Verführung immer aufs neue ausgesetzt ist, von der Falschheit der vermeinten Erscheinungen überzeugt werden, „indem man demselben nicht nur den ganzen Hergang der Sache an öffentlichen Orten bekannt macht, sondern auch den Betrüger nötigt, seinen Betrug öffentlich vor den Augen des ganzen Publikums zu spielen, alle seine Werkzeuge vorzuzeigen, seine geheimen Manipulationen anzugeben, um überhaupt die Methode des Betrugs anschaulich zu machen" (S. 230/231).

12. Die letzte Periode des Abelschen Wirkens ist auf zwei Gegenstände beschränkt, die schon früher die Aufmerksamkeit des Philosophen auf sich gelenkt hatten. Die eine Richtung findet ihren Ausdruck in den „Philosophischen Untersuchungen über die letzten Gründe des Glaubens an Gott" (Heilbronn 1818). Das Problem der Existenz eines persönlichen Gottes war bereits in älterer Zeit von ihm gelegentlich berührt worden;[15] aber die systematische Untersuchung hat er erst in spätem Alter unternommen. Das genannte Werk zeigt, dass der Glaube auf allgemeinen und wesentlichen Eigenschaften des Menschen beruhe, daher auch als wahr angenommen werden dürfe. Es ist klar, dass

[15]) z. B.: Philosophische Sätze über die Religionen des Altertums 1780 (Wesen des Polytheismus); Plan S. 112 (über den physikotheologischen Beweis); Erläuterungen S. 151—155 (über Christus); De conscientiae speciebus pars III. 1802 S. 36 (über den Glauben); Dissertatio de ultimo veritatis a nobis quaerendae fundamento S. 13 (über Offenbarung).

unter diesem Gesichtspunkte Offenbarung und Autorität zurücktreten müssen: Gefühl und Wunsch können aber auch zum Beweise der Existenz Gottes nicht ausreichen, angeborene Ideen endlich giebt es nicht (S. 1—33). Das Gleiche gilt vom gesunden Menschenverstande und von der reinen Vernunft allein, und so bleibt denn blos ein aus Erfahrung und Ueberlegung sich zusammensetzendes Schlussverfahren übrig. Der einzig mögliche Beweisgrund ist daher nach Abel folgender:

„1. Es ist eine Welt und in derselben herrscht herrliche Ordnung;

2. da Ordnung ein bedingtes ist, so muss nach einer Ursache derselben gefragt,

3. und diese Ursache muss mit Eigenschaften ausgestattet werden, aus denen die geschilderte Weltordnung zufolge der Gesetze unseres Geistes abgeleitet werden kann.

4. Und nun entsteht nur noch die Frage, welches diese seien, und ob eine mit solchen Eigenschaften ausgestattete Ursache in der Welt aufgefunden oder ausser ihr gesucht werden müsse" (S. 66/67).

Dazu kommt noch der consensus omnium in dieser Beziehung, über dessen Wert sich Abel eingehend auslässt (S. 75 ff.). Freilich darf sich die Uebereinstimmung nicht blos auf das religiöse Denken beziehen, sondern muss auch das religiöse Handeln einschliessen (S. 116/117). Alsdann wird die Religion auch auf den Staat einen Einfluss üben. „Nur dem religiösen und tugendhaften Volke kann eine freie Verfassung und liberale Gesetzgebung gegeben werden" (S. 161). Das zeigt sich im Frieden (S. 164 ff.), wie im Kriege (174 ff.). Aber auch Regenten und Beamte bedürfen der Religiosität (S. 180), nur müssen sie sich hüten, dass sie das Höchste und Heiligste nicht als blosses Werkzeug der Politik betrachten und behandeln (S. 184). In letzterem Falle kann die Religion schädlich wirken, ganz ebenso, wie wenn sie in Aberglauben, Schwärmerei und Mystizismus ausartet (S. 196). Indessen weit unseliger sind die Wirkungen des Unglaubens, denn ein irreligiöser Mensch hat

überhaupt keinen Sinn für etwas Höheres (S. 218). Mit seinem gewöhnlichen Schematismus zergliedert Abel die Wirkungen des Atheismus auf Verstand, Gefühl und Willen. Aus einer grossen Reihe von geschichtlichen Berichten sucht er ferner zu erweisen, dass ein Volk ohne Religion sicher zu grunde gehen müsse (S. 244 ff.). Glücklicherweise bilden solche Nationen eine Ausnahme, denn in keinem Menschen giebt es irgend eine Seelenthätigkeit, die gegen das Dasein Gottes streitet (S. 270 ff.). Die weitere Erörterung spielt zwar öfter auf Kant an, ist aber in den Grundzügen dem Gedankengang Garves in dessen Schrift „über das Dasein Gottes" gleich. Das Ergebnis ist folgendes. Wir müssen nach einer Ursache der Welt suchen, und diese Ursache muss nicht nur eine vernünftige sein, sondern auch Vollkommenheit besitzen. Nun besitzen die bekannten lebenden Wesen und die Welt keine Vollkommenheit, daher muss die höchste Ursache ein von beiden unterschiedenes Wesen sein (S. 342 ff.). Abel meint, sein Beweis stelle eine Vereinigung des Teleologischen und Moralischen dar. An Originalität seines Doppelbeweises wird er aber kaum geglaubt haben, da ihm die „Wahrheiten der natürlichen Religion" von Reimarus, die ja dasselbe Argument enthalten, bekannt gewesen sind.

Auch mit der zweiten Untersuchung der letzten Periode, deren Ergebnis in der „Ausführlichen Darstellung unseres Glaubens an Unsterblichkeit" niedergelegt ist, greift Abel auf einen Lieblingsgegenstand früherer Jahre zurück.[16]) In der kurzen Vorrede zu dem 1826 erschienenen Hauptwerke sagt unser Philosoph, dass es ihm zu grosser Freude gereiche, im hohen Alter das noch einmal öffentlich als

[16]) Disquisitio omnium tam pro immortalitate quam pro mortalitate animi argumentandi generum. Pars I. 1792; Pars II. 1793. Diese Abhandlungen enthalten in übersichtlicher Form alle Argumente, die sowohl für wie gegen die Seelenunsterblichkeit aufgestellt waren, und zwar giebt Abel zunächst die sogenannten empirischen Beweise, dann einen teleologischen und schliesslich mit grösserer Ausführlichkeit einen moralischen, der dann noch durch Berufung auf Gottes Willen und den consensus gentium verstärkt wird.

seine festeste Ueberzeugung bekennen zu dürfen, was er seit mehr als fünfzig Jahren über den Gedanken seliger Hoffnung der Unsterblichkeit seinen Hörern vorgetragen habe. So wichtig freilich, wie der Glaube an Gott, erscheint ihm der Glaube an Unsterblichkeit nicht, und an anderer Stelle spricht er es aus (Erläut. S. 163/164), dass Sittlichkeit ohne den Glauben an Unsterblichkeit sehr wohl denkbar sei. Allein kurzsichtig ist der, welcher nur an dieses zeitliche Leben denkt und nur für das Glück dieser kurzen Spanne Sorge trägt. Jenseits unseres Erdenlebens liegt ein höheres Glück, und da die Moral befiehlt, unser Glück nach Möglichkeit zu befördern, so wird der Glaube an Unsterblichkeit für uns bedeutsam, denn er enthält die Möglichkeit einer Glückseligkeit nach dem Tode. Aber auch die Anhänger des Glaubens an Unsterblichkeit sind Irrtümern ausgesetzt: „sie setzen oft alles Glück nur in eine andere Welt und erklären also Glück und Unglück dieses Lebens für ganz unbedeutend." Aus diesem Grunde ist eine systematische Untersuchung der ganzen Lehre von hoher Bedeutung für unsere Lebensführung. Die Frage, ob der Glaube an Fortdauer ein Glaube unseres ganzen Geschlechts sei, wird von dem weitaus grössten Teil der Menschheit mit Ja beantwortet. Dass dem so sei, erkennt man schon daran, dass dieser Glaube jedem Unbefangenen, vorzüglich aber den Besseren willkommen ist, dass er leicht und schnell Eingang findet und zum Teil eben daher sehr früh beginnt, so dass er bereits fest steht, bevor wir nach Gründen desselben fragen (Unsterblichkeit S. 5). Er drängt sich uns unwiderstehlich auf und man müsste, um ihn zu vertreiben, dem Geist wie dem Herzen Gewalt anthun.

Nach diesen grundlegenden Erörterungen fragt der Philosoph, was im Geist und Gemüt des Menschen den Glauben mit seinen Folgen begründe und zwar scheidet er streng zwischen dem, „was denselben wahrhaft begründet und rechtfertigt und dann zwischen dem, auf was (es mag richtig sein oder nicht) einzelne Menschen den ihrigen

bauen." Es giebt nur eine allgemein gültige Ueberlegung, die uns unsere Unsterblichkeit verbürgt. Da nämlich jeder Mensch, so lange er sich erinnern kann, nach jedem durchlebten Augenblick stets aufs neue wieder fortlebte, dies auch fühlte und einsah und er überdies keinen Grund des Aufhörens seines Ichs in den folgenden Augenblicken kennt, so wird er annehmen dürfen, dass er auch nach dem Augenblick, in dem er jetzt lebt, noch leben werde und aus dem gleichen Grunde immer fort, so lange ihm kein Grund des Aufhörens bekannt ist (S. 17/18). In der Erscheinung des Todes liegt kein Bedenken gegen diese Schlusskette: bedenklich ist höchsens nach Abel die Folgerung aus der Vergangenheit auf die Zukunft. Zur grösseren Sicherheit giebt Abel daher ein zweites Argument, das sich etwa folgendermassen resümiren lässt: Gott und sein Gesetz fordern das Angemessenste; das Angemessenste für den sittlichen Menschen ist Fortdauer; also darf an der letzteren nicht gezweifelt werden (S. 22—23). Abel bringt hier alle Gründe aus der Ethik herbei und sucht namentlich nachzuweisen, dass Sittlichkeit und Sterblichkeit unvereinbar seien, womit er freilich einzelnen Ausführungen in den „Erläuterungen" (z. B. S. 126) widerspricht. Mit besonderer Vorliebe führt der Philosoph zwei Gedanken aus, den von der Unsterblichkeit erfordernden Ungleichheit zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit auf Erden und den vom Einfluss des Unsterblichkeitsglaubens auf die Lebensführung (S. 50 ff.). Das Gesamtergebnis der skizzirten Erwägungen wird schliesslich (S. 56/57) so zusammengefasst: „Unter Voraussetzung der Beschränkung unserer Bestimmung auf den Erdboden und also der Sterblichkeit, kann Glückseligkeit hienieden nicht und also niemals erreicht werden, dagegen wird sie, wofern keine solche Einschränkung statt hat, schon hienieden in höherem Grade erreicht, ein noch höherer Grad wird vorbereitet, und wir werden, wofern es nur nicht an uns selbst fehlt, einst dort stets zu noch höheren fortschreiten, kurz, schon hienieden wird unsere Bestimmung so weit erreicht, als Vernunft und vernünftiger Wille fordern."

Der zweite Teil unsres Werkes enthält einen vielleicht etwas sonderbaren, aber jedenfalls für Abel sehr charakteristischen Gedankengang. Die Zweckmässigkeit der Fortdauer wird an der Beschaffenheit unserer Seelenanlage geprüft. Ist nämlich Fortdauer unser Loos, so werden sicherlich unsere Seelenvermögen uns über die Erde hinaus auf ein Ausser- und Ueberirdisches führen. Ferner wird durch ihre zweck- und gesetzmässige Anwendung unsere Bestimmung so weit als Vernunft es fordert schon auf Erden erreicht (S. 61). Dass Vernunft, Wille und Gefühl die Unsterblichkeit verlangen, dass ohne Fortdauer unsere Vermögen nicht zureichen, unsere Bestimmung schon auf Erden zu erfüllen, dass schliesslich vieles andere im Erdenleben auf eine Fortsetzung verweist — dies alles wird nun (S. 62—79) eingehend dargethan. Innerhalb dieses Teils spielt der früher von Abel bevorzugte Beweis aus der Substantialität der Seele nur eine untergeordnete Rolle, denn die Vernichtung des schlechthin Einen erscheint ihm jetzt nicht als geradezu unmöglich (S. 81). Dagegen greift unser Philosoph nunmehr auf Thatsachen zurück, die er in früheren Schriften, z. B. in der „Einleitung in die Seelenlehre" vernachlässigt hatte. Schlaf und Somnambulismus sollen beweisen, dass die Seele verhältnismässig unabhängig vom Körper funktionieren kann, woraus ein Rückschluss zu gunsten der Unsterblichkeit möglich wird (S. 88).

III.

Die Beziehungen dieser Philosophie zur zeitgenössischen Litteratur.

1. Aus den vorangegangenen Darlegungen erhalten wir ein Bild von den philosophischen Bestrebungen Abels und seinem schriftstellerischen Wirken. Dass diese Philosophie nicht sonderlich original ist, ergiebt sich schon bei oberflächlicher Betrachtung. Aber erst die genauere Untersuchung lehrt, wie sehr Abel von zeitgenössischen und früheren Denkern abhängig ist. Seine physiologischen Kenntnisse hat er ausschliesslich aus den damals geläufigen Handbüchern von Meyer, Haller, Unzer, Whytt und Tissot entnommen (so z. B. Einl. S. 21 u. 58; Quellen S. 103). Er überschätzt sie indessen keineswegs, wie noch in den siebziger Jahren, wo er, durch Robinet angezogen, alle seelische Thätigkeit aus physischen Ursachen zu erklären versucht hatte. Da er naturwissenschaftlich denken gelernt hatte, bevorzugte er in der ersten Epoche diejenigen empirischen Psychologen seiner Zeit, die ebenfalls eine Verbindung mit der Physiologie aufrecht erhielten. Er belobt in dieser Hinsicht Feders Werk über den Willen und Tiedemann. Von Garve und Eberhard meint Abel einmal (Einl. S. VIII), er brauche nichts von ihnen zu reden, „weil es sich von selbst versteht, dass keiner, der Psychologie lernen will, sie unbenutzt lassen kann“. Bei anderer Gelegenheit bezeichnet er seine „Einleitung“ als Ergänzung zu Platners „vortrefflicher Anthropologie“ und zum „Plan des berühmten Mannes“. In einer seiner letzten Schriften, in der über die Unsterblichkeit der Seele, greift unser Philosoph auf Mendelssohns „Phae-

don“ zurück, dessen Hauptargumente er freilich nicht für überzeugend hält (S. 80). Den noch älteren Unsterblichkeitsbeweis des Wolfianers Bilfinger erwähnt er in der Disquisitio omnium tam pro immortalitate quam pro mortalitate animi argumentandi generum II. S. 13 (1793).

Die wirklich bedeutenden Psychologen seiner Zeit jedoch, nämlich Ploucquet und Tetens, hat er nach ihrem wissenschaftlichen Wert gar nicht verstanden. Er übernimmt freilich des Tetens Ableitung der Causalität (Einl. S. 163) und erwähnt desselben Experimente mit Nachbildern (Quellen S. 195), ja er gebraucht auch das Wort „gewahrnehmen“ ebenso wie Tetens (z. B. Einl. S. 158) — aber den Hauptwert der „Philosophischen Versuche“, der in der gründlichen Analysis besteht, hat er nicht genügend erfasst. Die Schriften seines Lehrers Ploucquet erwähnt unser Philosoph befremdlicher Weise sehr selten (z. B. Geister S. 64; Disquisitio omn. I. 1). Auch lassen sich inhaltliche Beziehungen zwischen beiden nur in der „Scheinlehre“ erkennen, auf die wir erst später eingehen können.

Was endlich das Verhältnis der Abelschen Logik zu der damals üblichen Handhabung dieser Disziplin betrifft, so schliesst sich Abel in der Syllogistik überhaupt an Garves „Logica probabilium“ und des ihm persönlich bekannten[17] Platners „Aphorismen“ an. Mit seiner Lehre von den zusammengesetzten Schlüssen geht er auf Lambert zurück (vergl. z. B. Einl. S. 143, 150, 199). Im allgemeinen haben schliesslich noch die englischen Assoziationisten und Sensualisten, sowie die schottischen Glückseligkeitslehrer den bei den damaligen Eklektikern üblichen Einfluss auf Abel gehabt. Er erwähnt sie indessen nur gelegentlich, z. B. Hume (Geister S. 17), Home (Erläuterungen S. 68) und Beattie (Unsterblichkeit S. 91).

Dass von der Zeit des Erscheinens der Vernunftkritik Abel vielfach auch auf Kant Rücksicht genommen hat, haben wir bereits gesehen. Ebenfalls sehr häufig werden Kantianer

[17]) v. Hovens Selbstbiographie S. 100 ff.

wie Reinhold und Schulze herangezogen. Dagegen hat sich unser Denker mit Schellings Identitätssystem nicht befreundet: ihm gegenüber beschränkt er sich auf allgemeine Ausdrücke der Bewunderung, wie er sie wohl jedem berühmten Manne schuldig zu sein glaubte (Glauben an Gott S. 73).

2. Die Beziehungen Abels zu Schiller sind mannigfaltiger Natur. Zunächst ist das persönliche Verhältnis erwähnenswert. Schiller hörte — so berichtet Abel selber — nicht nur mit Aufmerksamkeit zu und las nicht nur die besten Schriften in den philosophischen Disziplinen, sondern unterhielt sich auch über dieselben, so oft er konnte. Nun hatte Abel die Gewohnheit, vor der Vorlesung Gespräche mit dem einen oder andern seiner Hörer anzuknüpfen. Manchmal setzte sich ein so angefangener wissenschaftlicher oder politischer Diskurs im Lehrsaal noch fort, und solche Gelegenheiten benutzte Schiller aufs eifrigste. Aber auch die Vorlesungen an sich interessierten den Jüngling ausserordentlich, er hörte sogar nach Vollendung des medizinischen Kursus das psychologische Kolleg zum zweiten Male.

„Noch erinnere ich mich," sagt Abel, „mit Vergnügen folgender Scene. Ich war gewöhnt, bei Erklärung psychologischer Begriffe Stellen aus Dichtern vorzulesen, um das Vorgetragene anschaulicher und interessanter zu machen. Dies that ich insbesondere auch, als ich den Kampf der Pflicht mit der Leidenschaft oder einer Leidenschaft mit der andern erklärte, zu dessen Veranschaulichung ich einige der schönsten hierher passenden Stellen aus Shakespeares „Othello" nach der Wielandschen Übersetzung vorlas. Schiller war ganz Ohr: alle Züge seines Gesichts drückten die Gefühle aus, von denen er durchdrungen war: er richtete sich auf und horchte wie bezaubert. Kaum war die Vorlesung zu Ende, so begehrte er das Buch von mir und von nun an las und studierte er dasselbe mit ununterbrochenem Eifer." Dies ist vielleicht die wichtigste Äusserung Abels über Schiller. Merkwürdig ist, dass sich in keiner seiner Schriften eine Äusserung über die Berufung Schillers auf eine Tübinger Professur findet. Das Wenige, was sich sonst von dem

Philosophen über unsern Dichter beibringen lässt, — wie Abel diesem vom Sonnenwirt, dem „Verbrecher aus verlorner Ehre" erzählt, dem jungen Dichter auch materiell aus der Not geholfen habe, dass der Name des Räubers Razmann einem unbeliebten Aufsichtsoffizier in der Karlsschule entnommen war — ist 1874 in der Chronik des „Schwäbischen Merkur" mitgeteilt und vom Stadtpfarrer Abel (Württembergische Vierteljahrshefte 1886 S. 229) wiederholt worden. Freilich ist mit gutem Grund anzunehmen, dass die handschriftlichen Erinnerungen des Professors Abel manches enthielten, was das geistige Band zwischen Dichter und Philosoph deutlicher erkennen liess, allein wie an andrer Stelle (s. Anmerkung 1) bemerkt, durfte Verfasser sich persönlich überzeugen, dass die über die Existenz von Abels handschriftlichen Nachlass verbreiteten Meinungen hier und da nicht ganz zutreffend sind. Wenngleich es also sowohl von Schillers wie von Abels Seite an Aufschlüssen über persönliche oder wissenschaftliche Beziehungen fehlt, so ist es uns doch möglich, engeren geistigen Anschluss des Schülers an seinen Lehrer aus den Erzeugnissen ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit, aus ihren Werken nachzuweisen.

Abel war selbst künstlerisch veranlagt. Seine Sprache hat oft einen dichterischen Anstrich, namentlich wenn es sich um die Beschreibung verwickelter psychischer Zustände handelt. So gebraucht er gern die Metapher, dass die Begierde unbestimmt nach etwas seufzt (z. B. Einl. S. 377), eine Wendung, die man sonst wohl in einem Compendium der Seelenlehre nicht suchen würde. Ferner zieht unser Philosoph mit Vorliebe Dichterstellen als Belege herbei, und er bevorzugt Shakespeare, den „erhabenen Kenner der menschlichen Natur" (Sammlung I S. 119). Auch Homer, Virgil und Don Quixote werden zitiert. Von den modernen Dichtern werden Rousseau und Wieland gern von Abel erwähnt.

Ein zweiter, mehr sachlicher Zusammenhang wird uns gleichfalls an der Betrachtung der „Sammlung" deutlich. In ihr zeigt sich deutlich Abels Interesse für pathologische Erscheinungen des Seelenlebens. Man braucht mit der Ge-

schichte des schwäbischen Räubers Schwahn nur Schillers Vorrede zu dem „deutschen Pitaval“ zu vergleichen, um die Ähnlichkeit zu erkennen. Auch die Analogie zwischen den oben referierten Auseinandersetzungen Abels über den Geisterseher und Schillers gleichnamiger Erzählung springt in die Augen. Vielleicht darf man schliesslich vermuten, dass einzelne Beiträge zu der Sammlung den Ausgangspunkt für die geschichtsphilosophischen Ideen Schillers gegeben haben, hat ja auch Abel die Geschichte der Menschheit in der Akademie vom Standpunkt Herders und Wielands vorgetragen (vergl. Minor I S. 205). Anregungen aus der Abhandlung über die Seelenstärke sind gleichfalls auf Schiller übergegangen, nämlich sowohl der Begriff Stärke des Geistes, ein Schlagwort des Karl Moor, als auch der Begriff des Menschenfeindes, der dann noch in der „Sammlung“ (I S. XXXVI ff.) näher zergliedert wird. Man vergleiche ferner mit Schillers Menschenfeindfragment, dessen erste Konzeption wohl ins Jahr 1784 fällt, Abels 1782 veröffentlichte „Thesen von den Gründen des falschen Urteils über andre,“ zumal Sätze wie die folgenden: „Daher findet ein ausserordentlicher oder origineller Mann oft kaum eine Menschenseele in seinem Jahrhundert, die ihn nur zu verstehen vermag: ein Teil starrt ihn an, ohne eines Gedankens fähig zu sein: ein andrer nennt ihn wahnsinnig, weil er nicht denkt wie er selbst, und noch andre erweisen ihm die sehr nachteilige Ehre, ihm die Gesinnungen, die sie bei gleichen Umständen haben würden, zu unterlegen, und ihn also zu sich, das ist, in die gemeine Klasse der Menschen, herunterzuziehen: nur wenige ausserordentliche Köpfe und Herzen, oder die glücklichen, die auf der Grenze des Ausserordentlichen und des Gewöhnlichen stehend, durch Analogie zur Grösse sich emporheben und zur Kleinheit sich herunterlassen können, fassen ihn.“ (S. 7) . . . „besonders sind es gewisse bestimmte Züge des grossen Mannes, die man misskennt: sein zu hohes Genie wird zur Thorheit eines Schwärmers, oft gar zur Blödigkeit eines Schwachsinnigen, sein alles umfassendes Feuer zum Unsinn, die feste Überzeugung von der Wahrheit seiner

Grundsätze und seines Gefühls zu Eigensinn, die edle, aus Enthusiasmus für das Gute, aus Gefühl edler Absichten und Beurteilung andrer aus sich selbst fliessende Freimütigkeit und Offenheit, mit der er die verhassteste Wahrheit laut verkündet, zu Unverschämtheit, Unklugheit, Thorheit und sein Enthusiasmus für Menschheit zur tollen Schwärmerei oder Heuchelei, und endlich das edelste Selbstgefühl zu Trotz und Übermut umgelästert“ (S. 10).

Endlich ist noch Abels psychologische Grundtendenz, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, für Schiller fruchtbar geworden, denn der Dichter hat diesen Gedanken und vorvornehmlich auf Grund der moralischen Argumente nicht nur öfters ausgesprochen, sondern auch bis an sein eigenes Ende festgehalten. Nirgends jedoch tritt der Einfluss so frappant hervor, wie in den ersten medizinischen Abhandlungen Schillers. Was in der Dissertation „Ueber den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ Schiller über die Bedeutung der Sinnesempfindungen sagt, ist ganz im Abelschen Geiste gehalten: die Zurückführung aller Vorstellungen auf Wahrnehmungen und die Abweisung der angeborenen Ideen stammen zweifellos aus Abels Schule. Selbst der Phänomenalismus in Abels Empfindungslehre findet sich hier wieder, wofür z. B. der folgende Ausspruch des Jünglings charakteristisch ist: „Die Veränderungen in der Körperwelt müssen durch eine eigene Klasse mittlerer organischer Kräfte, die Sinne, modifizirt und sozusagen verfeinert werden, ehe sie vermögend sind, in uns eine Vorstellung zu erwecken.“ Die Entwickelung des seelischen Menschen — hierin sind Abel und Schiller einig — geht nun Hand in Hand mit der Entwickelung seiner „tierischen“ Empfindungen. Man solle die Mitwirkung der Sinnlichkeit ja nicht verachten: „Angeborenes Genie allein ist auch bei dem grössten Genie nicht zulänglich, dasselbe zu bilden oder nur brauchbar zu machen, sondern es verirrt ohne Bildung nur um so weiter. Uebung allein, d. i. Erziehung oder äusserliche Umstände, erheben jeden, auch nur mittelmässig organisierten, nur nicht gänzlich oder un-

heilbar kranken, zum brauchbaren Mann" (Einl. S. 437). Noch etwas drastischer drückt Schiller unsere Abhängigkeit von der Sinnenwelt aus: „Den Mathematiker, der in den Regionen des Unendlichen schweifte und in der Abstraktionswelt die wirkliche verträumte, jagt der Hunger aus seinem intellektuellen Schlummer empor, den Physiker, der die Mechanik des Sonnensystems zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermessliche begleitet, reisst ein Nadelstich zu seiner mütterlichen Erde zurück, den Philosophen, der die Natur der Gottheit entfaltet und wähnt, die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch seine baufällige Hütte streift, zu sich selbst zurück und lehrt ihn, dass er das unselige Mittelding zwischen Vieh und Engel ist."

Der letzte Knotenpunkt, in dem die Gedanken Schillers und Abels, soweit sie nicht unmittelbar künstlerische Gegenstände betreffen, sich schneiden, liegt in ihrer Auffassung von der Uebereinstimmung des Körperlichen und Seelischen im Menschen und der Physiognomik. Lassen wir zuerst Abel das Wort: „Die Seele hat keinen individuellen, sinnlichen Eindruck, und sofern alle abstrakten und unsinnlichen Begriffe und Urteile, sowie alle geistigen Empfindungen und Bestrebungen auf jene sich gründen, keine Kraftäusserung, von der nicht eine entsprechende Bewegung des Hirns vorausgeht; und um eben der Ursache willen hat sie auch keine, der nicht auch eine Bewegung des Hirns nachfolgt" (Sammlung I S. 167/168). „Eine besondere Folge dieses Einflusses der Seele auf den Körper so wie des Körpers auf die Seele ist die Physiognomik" (Einl. S. 421). „Die äussere Gestalt ist nur Folge der inneren und harmoniert genau mit der letzteren und mit dem grossen Zweck, Glück durch eigne Thätigkeit, durch Verstand und freien Willen. Daher besitzt z. B. der Mensch Hände statt Klauen" (Einl. S. 444).

Bei Schiller heisst es u. a. folgendermassen: „Selbst die Operationen des Denkens und Empfindens müssen gewissen Bewegungen des inneren Sensoriums entsprechen." „Jeder Affekt hat seine spezifischen Ausserungen und so zu sagen seinen

eigentümlichen Dialekt, an dem man ihn kennt. Und zwar ist dies ein bewundernswürdiges Gesetz der Weisheit, dass jeder edle und wohlwollende Affekt den Körper verschönert, den der niederträchtige und gehässige in viehische Formen zerreisst." Diese Schillern mit Abeln gemeinsame Auffassung der Physiognomik ist für die ganze Ästhetik des Dichters wichtig geworden, denn was später von ihm als lebende Erscheinung oder als lebendige Gestalt bezeichnet wird, ist nichts andres als Beseelung des Körpers. Man glaubt Abel reden zu hören, wenn man den folgenden begründenden Satz in der Abhandlung über „Anmut und Würde" liest: „Es ist bekannt, dass alle bewegenden Kräfte im Menschen unter einander zusammenhängen, und so lässt sich einsehen, wie der Geist seine Wirkung durch das ganze System derselben fortpflanzen kann. Nicht bloss die Werkzeuge des Willens, auch diejenigen, über welche der Wille nicht unmittelbar zu gebieten hat, erfahren wenigstens mittelbaren Einfluss. Der Geist bestimmt sie nicht bloss absichtlich, wenn er handelt, sondern auch unabsichtlich, wenn er empfindet." Man vergleiche hiermit etwa folgende Bemerkungen Abels: „Durch mechanische Einrichtungen oder durch Association sind nämlich (um nur von der zweiten Art zu reden) mit gewissen Willensäusserungen gewisse Bewegungen des Hirns und durch diese der Nerven und Muskeln verbunden worden. Niemals erwachen dann jene mehr, ohne dass auch die verbundenen Hirnbewegungen und durch diese die Bewegungen der Nerven und Muskeln erwachen" (Einl. S. 273). „Und hierdurch [durch die Wirkungen der Bewegungskraft auf den Körper] bringen wir nicht allein willkürliche Bewegungen, die zur Erreichung unserer Absichten erfordert werden (äussere Handlungen), sondern auch unwillkürlich scheinende Bewegungen und Zustände des Körpers hervor" (Einl. S. 420).

Ein neuer gedanklicher Zusammenhang erschliesst sich uns, wenn wir den Begriff des „Scheines" bei Abel und bei Schiller untersuchen. Der Begriff des Scheines war in Deutschland teils aus der Leibnizischen Monadenlehre, teils aus der Sinnesphysiologie entstanden. Ploucquet hatte daraus schon

1753 einen Phänomenalismus abgeleitet, der auch auf Abel nicht ohne Wirkung bleiben konnte. Dieser lehrt in der That ausdrücklich folgendes: „das was uns äussere und innere Sinne darstellen, sind bloss Modifikationen unser selbst, nur mit dem einzigen Unterschied, dass die sinnlichen Eindrücke von aussen, die des innern Sinnes aber, als Anschauungen von jenen, innerhalb unser selbst geboren sind. Diese Modifikationen oder Scheine beider Art werden sogar erst durch eine, mittelst des Urteilens und Schliessens hervorgebrachte Sammlung des abgesondert Empfundenen in ein Ganzes zu vollständigen Scheinen“ (Einl. S. 213; vgl. Plan S. 39). „Aber,“ heisst es an andrer Stelle (Einl. S. 217/218), „bald entdecken wir, dass wir nicht alle Veränderungen in die Seele zu setzen vermögen. Jene körperlichen Scheine aus Gesicht und Gefühl beschäftigen unsre Denkkraft so ganz, füllen sie so sehr aus und ziehen sie so auf sich hin, dass sie sich selbst als denkendes, wollendes etc. Wesen vergisst, sie können also für sich allein, abgesondert von andern in der Seele sein, eine Weile auf diese Art bestehen und ebenso abgesondert wieder hervorgerufen werden, da sich hingegen andre, z. E. Gerüche, um sie herumschlingen. Schon durch diese Eigenschaft bewogen, sehen wir die Bilder des Auges und Gefühls als von eignen Objekten entstanden an.“ Überraschend ähnlich sind die Ausführungen über Sehen und Hören, die sich im Mittelpunkt der „ästhetischen Briefe“ Schillers finden. Es genügt, einen einzigen Satz aus ihnen herzusetzen: „Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwei Sinnen ausrüstete, die ihn bloss durch den Schein zur Erkenntnis des Wirklichen führen. In dem Auge und Ohr ist die andrängende Materie schon hingewälzt von den Sinnen, und das Objekt entfernt sich von uns, das wir in den tierischen Sinnen unmittelbar berühren. Was wir durch das Auge sehen, ist von dem verschieden, was wir empfinden: denn der Verstand springt über das Licht hinaus zu den Gegenständen.“ So entwickelt sich bei Schiller die These, das Schöne sei Schein, nicht Wirklichkeit.

Bei dieser rein subjektivistischen Auffassung ist indessen Schiller nicht stehen geblieben. In den ästhetischen Briefen wird hervorgehoben, dass der Schein kein realitätsloser sein dürfe. Der Kalliasentwurf vermittelt diese beiden sich widersprechenden Behauptungen, indem er erklärt, Empfindungen können dadurch objektiv werden, dass sie als Seele des Gegenständlichen erscheinen. Der Dichter drückt das freilich in Kantischer und personifizierender Weise folgendermassen aus: „die praktische Vernunft leiht dem Gegenstande einen Willen zur Selbstbestimmung“; aber was er damit sagen will, hat bereits Abel in der dem Dichter ja unzweifelhaft bekannten „Sammlung“ (z. B. I. S. 133; schon früher „ästhetische Sätze“ 1777 No. 1) erörtert. Der Mensch ist dem Philosophen zufolge nicht damit zufrieden, die Aussenkörper in mannigfaltige assoziative Verbindungen mit sich zu setzen, sondern er haucht ihnen sogar Leben ein. Er überträgt seine Gefühle auf das „Unempfindliche“ und dichtet so beispielsweise dem Monde oder der Abenddämmerung Schönheiten an, die sie in Wirklichkeit nicht besitzen.

Vielleicht liessen sich noch mehr Uebereinstimmungspunkte zwischen Abel und Schiller nachweisen, wenn man auf Einzelheiten eingehen wollte. Indessen die hier angeführten Analogieen in einigen Hauptpunkten lassen bereits erkennen, dass Abel einen weit umfassenderen Einfluss auf seinen Schüler ausgeübt hat, als bisher vermutet wurde.

3. War in dem unter 2 besprochenen Verhältnis unser Philosoph der Lehrende, so ist er in seinen Beziehungen zu Kant durchweg der Lernende. Schon in der „Einleitung in die Seelenlehre“ präzisiert Abel sein Verhältnis zu dem Königsberger Weisen. „Da diese Psychologie,“ so sagt er S. VI, „bloss empirisch ist, und ich absichtlich Metaphysik über die Seele vermieden, so konnte ich Kanten nur da auf meinem Wege finden, wo Psychologie den Grund der Metaphysik legt: in dem Ursprung und der Deduktion der ästhetischen und transscendentalen Begriffe, und über diesen Gegenstand habe ich wirklich meine eigene, von Kant verschiedene Meinung gewagt; aber die metaphysische Anwendung

dieser Begriffe überhaupt und die metaphysische Behandlung der Seele insbesondere war zu sehr ausser meinem Weg, als dass ich Kants grosse Entdeckungen benutzen und diese Gegenstände anders als empirisch behandeln konnte."

Aber auch wenn es an solchem ausdrücklichen Zeugnis fehlte, könnte aus allen Abelschen Schriften, man möchte sagen aus jeder Zeile derselben, eine Hindeutung auf Kant entnommen werden. Selbst wo Kant nicht erwähnt wird, finden wir Anklänge an ihn. Als einmal (Letzte Gründe des Glaubens an Gott S. 293) Abel die Unbefriedigtheit des Menschen mit dem Alltagsleben schildert, gebraucht er eine berühmte Kantische Wendung und sagt: „Ein Blick auf den gestirnten Himmel oder in die Tiefe seiner Seele, besonders sein Gewissen treibt ihn unwiderstehlich aus dieser niedrigen Sphäre hinaus und nötigt ihn, etwas in dieser nicht zu findendes, ein höheres, anzunehmen."

Sehen wir jedoch von solchen Einzelheiten ab und prüfen wir, was Abel in seinen verschiedenen Schriften über den Kritizismus vorbringt. Die „Einleitung in die Seelenlehre" enthält zunächst den noch viel später (Thesen 1792 No. 23 ff.) wiederkehrenden Fehler, dass die *Anschauungsformen* Raum und Zeit mit den entsprechenden abstrakten *Begriffen* zusammengeworfen werden. Aus der Ausdehnung, als der empirisch erkannten Grundeigenschaft der Körper, bildet die Seele den Begriff des Raumes, einen Begriff, der im gleichen Athemzuge eine reine empirische Anschauung genannt wird. Abgesehen von der verkehrten Verkoppelung zwischen rein und empirisch wird namentlich auch Anschauung mit Begriff konfundiert; und um der Verwirrung die Krone aufzusetzen, wird schliesslich noch von dem Raum ausgesagt, er sei ein von der Seele willkürlich gebildeter Begriff (Einl. S. 156). Sind nun Raum und Zeit nur willkürliche Schöpfungen der Einbildungskraft aus empirischem Stoffe, so können sie natürlich gar nicht zu einer Bestimmung der Grenzen der Metaphysik führen, und trotzdem erwartet Abel dies von ihnen.

Was die Denkformen anbetrifft, so hat sich Abel über sie an verschiedenen Stellen ausgesprochen (Einl. S. 128 ff.;

Plan S. 57. 63. 71—78; Gründe S. 398). Alles Denken im Gegensatze zur sinnlichen Vorstellung läuft im Grunde auf Vorstellung der Identität oder Nichtidentität hinaus. Werden aber die Verhältnisse der Einstimmung und des Widerspruchs auf Gegenstände angewendet, so erfordert jede besondere Art von Gegenständen einen besonderen Ausdruck jenes Gesetzes. „Alles Denken bezieht sich auf ein Etwas, das gedacht wird. Weil dieses nur vermittelst der subjektiven Gesetze des Denkens gedacht werden kann, so sind daher diese subjektiven Gesetze des Verstandes auf Objekte gültig". Als subjektive Gesetze des Denkens zählt Abel die Kantischen Kategorrieen auf. Nun übersehen wir, welche merkwürdige Auffassung unser Philosoph in den Kritizismus hineinträgt. Denken ist ihm zufolge eigentlich nichts als Vorstellung von Identität, und alle Verschiedenheit, also auch der subjektiven Denkgesetze, entsteht aus der Verschiedenheit der Gegenstände. Die Verschiedenheit der Gegenstände jedoch entnehmen wir lediglich aus der Erfahrung, und selbst Raum und Zeit sind ja nicht a priori. So wird der ganze Zusammenhang des Kantischen Systems durchlöchert und an seine Stelle ein dogmatischer Empirismus gesetzt. In seltsamer Verblendung aber hält sich Abel für einen Halbkantianer und behauptet sogar, dass dies vollkommene System von transscendentalen Begriffen auch auf die Gegenstände angewendet werden könne, die den Erscheinungen zugrunde liegen. Solche Gegenstände sind: Körper, Geister, Welt, Gott. Da nun die Dinge in Wirklichkeit über aller Erfahrung stehen und für Abel die Erfahrung in dieser Beziehung die einzige Erkenntnisquelle ist, so lässt sich schon von vornherein vermuten, dass der Versuch eines Beweises hierfür misslingen muss. Noch in dem Alterswerke „Über die Gründe unseres Glaubens an Gott" kommt Abel auf dies Problem zu sprechen. Er setzt zunächst (S. 398 ff.) Kants Lehre auseinander und zwar in einer Weise, die Bedenken hervorrufen kann. Kant soll danach folgendermassen argumentieren: „Anschauungen sind gegeben; diese werden nun auch gedacht, indem aber und dadurch, dass dies geschieht.

werden bestimmte Produkte erzeugt, welche aus zwei Teilen bestehen, dem gegebenen selbst und dann dem durch das Denken produzierten: das letztere ist die Kategorie — nun können diese ohne jene Anschauungen nicht auch gedacht werden: Kategorieen sind also zur Erkenntnis notwendig. Erfahrung im engeren Sinne ist ohne sie unmöglich, und sie legitimieren sich eben hierdurch als voll, jedoch nur im Gebiete der Erfahrung". Abels eigne Meinung ist nun diese: „Allein Erscheinung setzt doch ein die Erscheinung begründendes und als solches Verschiedenheit der Erscheinung, Verschiedenheit in dem, die Erscheinung begründenden, dem Subjekt oder Objekt oder beiden voraus, folglich muss wenigstens mittelbar aus Verschiedenheit der Anwendung des Zeitbegriffs auf Verschiedenheit auch im Intelligiblen geschlossen werden, und insofern ist es kein Grund gegen die Anwendung der Kategorieen aufs Intelligible, wenn auch wirklich der Zeitbegriff mit ihnen verbunden ist, doch Kant selbst wendet ja Kategorieen häufig aufs Übersinnliche an, so nennt er z. B. Kritik der r. V. p. 319 das den inneren Anschauungen zugrunde liegende transscendentale Objekt einen unbekannten Grund der Erscheinungen" (S. 401).

Ähnliche Vorstellungen finden sich ausgesprochen in dem „Plan einer systematischen Metaphysik" und in der „Dissertatio de fundamento veritatis tam subjectivo quam objectivo" 1807. Das Problem der Metaphysik ist die Genesis der Vorstellung von Dingen an sich. Da uns nur Erscheinungen gegeben sind, so giebt es bloss zwei Möglichkeiten, unsere Ideen von den Noumena zu erklären: entweder nimmt man an, dass die von der Erfahrung unabhängigen Begriffe der Seele angeboren sind, oder man erklärt ihre Entstehung aus ursprünglichen und notwendigen Kräften des Geistes. Obwohl ein wirklicher Unterschied zwischen beiden Hypothesen wohl nicht existiert, lehnt Abel doch die erste sehr energisch ab und nimmt die zweite an. Hat nun solcher Art der Mensch die Vorstellung von Dingen an sich gewonnen, so überträgt er auf sie die Denkformen oder Kategorieen, „weil die in der Einbildungskraft fortdauernde Vorstellung eines ehemaligen sinnlichen Eindrucks sich auf diesen Eindruck als auf einen von ihr verschiedenen Gegenstand bezieht." Hier finden wir also denselben Rückgang auf die Erfahrung, der schon oben als Abweichung von dem Kantischen System hervorgehoben wurde. Freilich fügt Abel noch einen apriorischen Grund für die Notwendigkeit der Objectivierung hinzu. Da es nämlich unmöglich sei, zu denken, ohne etwas zu denken, so müssen wir alle Vorstellungen unsrer Seele ohne Ausnahme auf Objekte übertragen. Dass hieraus nicht ein absoluter Phänomenalismus deduziert und die Metaphysik als Täuschung der Einbildungskraft in die Rumpelkammer verwiesen wird, ist eine der vielen Inkonsequenzen Abels.

Seine Metaphysik will zwei Aufgaben lösen: die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes aufzählen und alsdann nachweisen, wie diese Begriffe und Grundsätze auf Gegenstände angewendet werden sollen. (Vgl. auch „De ultimo veritatis a nobis quaerendae fundamento" 1806.) Bei der Lösung der ersten Aufgabe macht unser Philosoph von dem tröstlichen u. s. w. den ausgiebigsten Gebrauch, im zweiten Teile wird fortwährend auf die Erfahrung zurückgegriffen. Bei der näheren Ausführung laufen beständig zwei ganz entgegengesetzte Grundsätze durch einander. Einesteils nämlich lehrt Abel mit Kant, dass man von den Dingen nichts mehr erkennen könne, als dass sie sind: andernteils aber sollen die Gesetze des Denkens doch auch auf die Noumena angewendet werden können (vgl. Einl. S. 221). Zu guterletzt wird uns plötzlich die Glückseligkeit wieder vorgeführt, die als empirisches Prinzip doch gar nicht in die Metaphysik eines Halbkantianers aufgenommen werden dürfte. Aber dergleichen ist nicht verwunderlich bei jemand, der einen Satz wie den folgenden niederschreiben konnte: „Noch setze ich zu diesem allem eine Anmerkung: wenn man sich lange Mühe gegeben, den Gesetzes unsres Denkens gerade entgegen zu denken und besonders das nach jenen Gesetzen und den daraus gezogenen Kategorieen einander einschliessende, z. E. Accidenz und Substanz, abgesondert zu denken, so erhält

man endlich die Fähigkeit, bei dem Gedanken der einen den Gedanken der andern wenigstens auf Augenblicke zurückzuhalten. Nur auf diese Art ist es begreiflich, wie Hume nicht zwar an seinen Ideen, aber an seiner Existenz zweifeln konnte“ (Plan S. 63).

Für die Beziehungen zwischen Abel und Kant ist schliesslich noch bemerkenswert der 1787 erschienene „Versuch über die Natur der spekulativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems.“ Das Werk ist übrigens ein buchhändlerisches Unikum, denn während des Druckes sind die Seiten 77—180 vom Verfasser herausgenommen worden, und an die mit S. 76 schliessende eigentliche Abhandlung reiht sich sofort der mit S. 181 beginnende Anhang: Bemerkungen über die „Kritik der reinen Vernunft.“ Die Einleitung des Werkes, auf die man das Lessingsche „mit Bewunderung zweifelnd, mit Zweifel bewundernd“ anwenden könnte, beginnt mit dem Satze: „Die Kritik der reinen Vernunft ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen, die seit langer Zeit im Reich der Metaphysik vorgegangen.“ Aber Kants schroffe Gegenüberstellung des Reiches der Erfahrung und des Reiches von Raum, Zeit und Kategorieen muss durch eine Vermittelung aufgehoben werden. Dies zu leisten ist die Aufgabe der Abhandlung über die Vernunft, und ihre Sätze mit den einzelnen Aufstellungen Kants zu vergleichen, ist der Zweck des Anhangs.

„Die Erfahrung entsteht, wie Kant richtig lehrt, indem die Einbildung die Einzelerscheinungen verbindet. Aber woher weiss Kant denn, dass wir die Erscheinungen sogleich in Raum und Zeit anschauen und in Kategorieen denken? „Aus einer Erfahrung etwa, welcher zufolge alles Denken und Anschauen von diesen Formen begleitet ist und ohne solche sogleich aufhört Denken und Anschauen zu sein: aber gerade eine solche Erfahrung können wir nach dem eben gesagten niemals machen: also wieder a priori?“ (S. 15). In Wirklichkeit sind, so lehrt Abel hier wie an andern Stellen, Raum und Zeit Abstraktionen aus sinnlichen Vorstellungen, die wir durch Erfahrung kennen lernen. Sie unterscheiden sich von den gewöhnlichen abstrakten Begriffen

sinnlicher Vorstellungen nur dadurch, dass diese eine Menge ähnlicher Vorstellungen enthalten (verschiedenes Grün z. B. als grün): jene aber solche, die in allen Individuen auf vollkommen gleiche Art existieren. Wie mit dieser Anschauung Abel die Existenz eines einzigen unendlichen Raumes und einer einzigen unendlichen Zeit verbinden kann, und wie er einzelne Sinnesvorstellungen anders als in Raum und Zeit zu denken fähig sein will, dies beides wird nirgends ersichtlich. Es folgt nun die Lehre von den Kategorieen und ihrer Anwendung auf die Aussenwelt in dem uns bereits bekannten Sinne. Die Erfahrungswissenschaft hat es mit der Anwendung auf die Erscheinungen, die Metaphysik mit der Anwendung auf das Intelligible zu thun: „metaphysische Untersuchung ist also nichts weiter als die Vollendung der einzigen wahren Untersuchung. Blosse Erfahrung stellt noch nichts als Erscheinung vor, wir heissen den Baum grün, gross . . . weil er uns so erscheint: die Metaphysik aber verwirft diese Vermischung und statt unsre wahrgenommene Erscheinung selbst als die bestimmte Eigenschaft auszugeben, nimmt sie ein dahinter liegendes Etwas an, das unter bestimmten Umständen in einer der unsrigen ähnlichen Organisation und Seele gerade diese und keine andre Wirkung oder Erscheinung hervorbringt“ (S. 37).

Dies alles ist Leistung der Vernunft, sofern sie selbst erfindet. Ihr wird nun von Abel die Erkenntnis aus Zeugnissen gegenübergestellt, während nach Kantischer Anschauung doch alle Zeugnisse nur denselben Stoff geben können, wie die Erfahrung. Unser Philosoph indessen meint, dass zwischen eigenen Erfahrungen und den Zeugnissen anderer ein durchgreifender Unterschied bestehe (S. 38—40): und er prüft in dieser Hinsicht namentlich die Offenbarung. „Ich vergleiche nun mit meinen bisherigen Äusserungen das berühmte System, das Kant von den Prinzipien des Verstandes gegeben hat.“ Diese Vergleichung beginnt mit dem Geständnis, dass er sich von dem Dasein einer reinen Vernunft nicht überzeugen könne. Denn wenn Kant den Ursprung der apriorischen Begriffe in der reinen Vernunft sucht, so verfolge er sie nicht

bis zu den ersten Bestimmungen zurück. Die Logik aber gebietet die Entstehung aller Begriffe bis dahin zurückzuschieben, wo eine tiefere Verfolgung gänzlich unmöglich ist, d. h. bis zu den „notwendigen Gesetzen der Seelenkräfte." Welcher Unterschied zwischen den „notwendigen Gesetzen der Seelenkräfte" und der reinen Vernunft obwaltet, wird nicht ersichtlich. Aber die Unklarheit wird in der Folge noch grösser. Abel erkennt, dass die Natur, um ein zusammenhängendes Ganzes auszumachen, einer Anwendung der Kategorieen auf Erscheinungen nicht entbehren kann und behauptet doch, die Natur sei etwas von unsrer Denkkraft ganz Unabhängiges. „Wäre die Natur anders beschaffen, als sie wirklich ist, oder stellte sie sich unsern Blicken nur auf eine andre Art dar, so würden wir sicherlich, auch mit eben diesen Kategorieen, doch ein ganzes System von Natur herausbringen; wäre sie aber gar so beschaffen, dass sie mit den Grundsätzen unsrer Kategorieen nicht übereinstimmte, z. E. gäbe es Wirkungen ohne alle Ursache, so würden wir wenigstens bei manchen Fällen die Nichtübereinstimmung unsrer Denkgesetze und der wirklichen Welt wahrnehmen und dadurch in eine traurige Verwirrung geraten" (S. 59). Abel wendet sich ferner gegen die Verweisung der Lehren von Welt und Gott unter die Gegenstände der Metaphysik. Nach einer gewissen Rücksicht sollen sie vielmehr unter die Erfahrungsobjekte gehören, z. B. wenn man die Weltursache und ihre Eigenschaften ebenso aus der Welt zu erforschen versucht, wie Dasein und Eigensenaften eines Malers aus dem Gemälde. Die metaphysischen Lehrsätze von Welt und Gott können nicht bloss regulative Gültigkeit haben. „Überhaupt gestehen wir, dass es uns immer sehr schwer fallen würde, das nicht als konstitutiv wahr anzunehmen, auf was eine sonst ganz richtige Befolgung unsrer Vernunftgesetze oder des Schliessens führt . . . Welch ein wichtiges Merkmal der Wahrheit ist verloren, wenn auch das nicht mehr als wahr angenommen werden darf, auf was notwendige Gesetze des Schliessens, folglich notwendige Gesetze unsrer Seelenkräfte führen" (S. 71).

In dem Anhange, der Bemerkungen über die „Kritik der reinen Vernunft" enthält, kommt Abel wieder auf das Problem von Raum und Zeit zu sprechen. Er will Raum und Zeit nicht a posteriori und nicht a priori ableiten, sondern „aus Veranlassung und nach gewisser Rücksicht auch aus dem Stoff des Empirischen, aber doch aus subjektivisch notwendigen Gesetzen und eigener Schöpfung unseres Verstandes" (S. 181). Unser Philosoph meint, dass die Evidenz der synthetischen Grundsätze von Raum und Zeit sich mit seiner Theorie sehr wohl vertrage, als ob empirische und willkürlich gebildete Vorstellungen — und solche sind die Vorstellungen von Raum und Zeit nach Abel — mathematische Sicherheit besitzen könnten. Die nähere Ausführung dieser Ansichten schliesst sich eng an Kants Darstellung und Schulzes Erläuterungen an. Wir versuchen die detaillierte Auseinandersetzung um einige Hauptthesen zu gruppieren.

a. Kants Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand: Zeit und Raum soll allen Wahrnehmungen vorausgehen. Hiergegen meint Abel: „Ist nun bloss vom simplen Schauen oder Vergleichen der Erscheinungen, so wie sie in uns vorgehen, die Rede, so finde ich keinen Grund, warum diese Operationen nicht auch ohne vorhergegangenen Begriff von Zeit und Raum geschehen können. Insofern können also jene wirklich früher sein und diese erst aus ihrem Stoff erzeugen" (S. 186). Wären die Anschauungsformen lediglich a priori, so müssten sie sich immer gleich bleiben. Aber man erklärt doch die Zeit bald für schnell, bald für langsam verflossen, den körperlichen Raum bald für gross, bald für klein, und der Grund hierfür kann nur in einer Veränderlichkeit entweder der äusseren Gegenstände, folglich eines Dinges an sich oder der Seele, also auch eines transscendentalen Dinges, liegen. Es bedarf keines Beweises, dass Abel hier die nichtempirische Natur der Anschauungsformen missversteht.

b. Kants Tafel der Stammbegriffe des Verstandes. Gegen sie macht unser Philosoph geltend, dass eine niedere Stufe des Denkens der Hülfe der Kategorieen entbehren könne. Blosse Modifikationen der Seele, wie Schauen und Vergleichen

von Erfahrungsthatsachen, sind ohne Hülfe der Kategorieen möglich. Anderseits muss der Bannkreis der Kategorieen weiter ausgedehnt werden, als es vom Kritizismus geschieht. Die Kategorie „Existenz" z. B. lässt sich auch auf Transscendentales anwenden: „Es giebt ein Etwas, dass selbst kein Phänomen, z. E. die Bewegung, ist, aber dasselbe hervorbringt, eine transscendentale Ursache (der Bewegung). Ein solches Etwas kennen wir also bloss durch sein Verhältnis gegen die hervorgebrachte Erscheinung (z. E. diejenige, die man Bewegung nennt), und dies Verhältnis unterscheidet daher dasselbe von andern ebenso unbekannten, welche zwar eben dies Verhältnis der Ursachen, aber gegen andre Erscheinungen, z. E. gegen die Vorstellungen, haben" (s. S. 196).

Endlich bestreitet Abel (mit Ulrichs „Institutiones metaphysicae" S. 233), dass Kant Recht habe mit seiner Behauptung, in alle Kategorieen mische sich die Anschauungsform der Zeit: bei der Ableitung des Satzes vom zureichenden Grunde stimme dies nicht.

c. Die Befugnis des Verstandes zur Übertragung seiner Begriffe auf Aussendinge. Abel giebt zu, dass sich Verstandesbegriffe nicht anders auf Gegenstände beziehen, als insofern sie Form zu Erfahrungsurteilen haben und alle Erfahrung erst möglich machen. Aber er vermag daraus noch nicht zu schliessen, dass sie objectiv gültig seien. Denn wie, wenn es gar keine wahre Erfahrung gäbe? Wenigstens soll dies ja erst bewiesen werden; bedient man sich dazu schon der Kategorieen, so ist der Zirkel offenbar; bedient man sich ihrer nicht, so ist kein Beweis nötig (S. 204 u. 215). „Überhaupt begreife ich gar nicht, wie man, wenn man einmal alles, Kategorieen und Erscheinungen für subjektiv angenommen, jemals wieder zu etwas objektivem sich aufzuschwingen vermöge, denn wenn auch jene beiden noch so gut auf einander passen, so beweist diese Übereinstimmung . . . noch nichts Objektives" (S. 220).

d. Die Grenzen der Vernunft, Unterschied zwischen Wissen und Glauben. Die Differenz zwischen Verstand und

Vernunft liegt nach Abel nur in den Gegenständen, die sie bearbeiten, nicht in ihnen selbst, nur in ihren Gesetzen (S. 234). Dass die Grundsätze der reinen Vernunft keine objektive Gültigkeit besitzen, will unser Philosoph auch nicht zugeben. Nach Abel ist „die Idee einer Weltursache bloss nach dem Gesetz der Kategorie, dass jede Wirkung eine Ursache habe, das Dasein einer Welt bloss nach dem Schluss von Theilen auf das Ganze, das Dasein einer Seele bloss nach der Kategorie der Inhärenz durch die gewöhnlichen Gesetze des Urteilens und Schliessens aus den gegebenen Datis hervorgebracht worden: sollen wir also Kräften, Gesetzen oder formellen Sätzen nicht folgen, denen wir sonst immer in allen andern Fällen folgen?" (S. 238). Insbesondre verwirft Abel Kants Auflösung des Problems der Seelenunsterblichkeit. Kant meint, „dass das Selbstbewusstsein einer stets fortdauernden Beharrlichkeit oder Identität aus einer Vorstellungskraft in die andre übergehen und also mit dem verborgenen Wechsel der Identität fortdauern könne" (Unsterblichkeit S. 134). Es heisse das erste Vorstellungselement oder das erste Ich A, das zweite B. Warum und wodurch, fragt Abel, soll A nach einiger Zeit zu wirken beginnen, noch dazu so, dass der oben geforderte Schein entsteht? Wie soll in B gelangen, was nur in A war, wie kann es in diesem so sein, wie in jenem? (Vergl. „De conscientiae speciebus" II. 1799. S. 19 und „Dissertatio omnium tam immortalitate quam pro mortalitate animi argumentandi generum" S. 27.)

Des Ferneren wird Kants Ableitung der Vernunftideen aus den Schlussarten bestritten. Wie will Kant durch die drei Schlussformen alle Arten derselben erschöpft haben und wie will er gar dies a priori beweisen können? Alsdann geht die Kritik zu den Paralogismen der reinen Vernunft über. Kant hat sicherlich keinen Grund zu der Behauptung, dass wir von dem Subjekt unsres Denkens gar nichts wissen. Muss nicht, da ohne vorstellendes Subjekt keine Erscheinungen möglich sind, doch wenigstens Vorstellungskraft ihm zukommen (S. 244)? Was die Antinomieen der reinen Ver-

nunft betrifft, so greift Abel nur die dritte an, und in ihr den Begriff der Freiheit. Aus der Erfahrung haben wir diesen Begriff nicht geschöpft, er ist vielmehr ein reiner Vernunftbegriff. Darin nun hat er vor den sogenannten Ideen der reinen Vernunft, der psychologischen, kosmologischen und theologischen nichts voraus, wodurch erlangt er also den Vorzug, nicht bloss subjektiv und täuschend zu sein, wie diese es sind? (S. 257).

c. Ursprung und Neigung unsrer Vernunft, sich mit ihren Spekulationen über die Grenzen des möglichen Wissens hinaus zu wagen. Da nach Abels Meinung eine intelligible Welt wirklich angenommen werden muss, so liegt eben keine Täuschung vor.

In Bezug auf die Ästhetik scheint Abel ganz mit Kant einverstanden zu sein: wenigstens erklärt er in der Dissertation „quomodo suavitas virtuti propria in alia objecta derivari possit“ 1791 das Gefühl des Erhabenen beim Anblick des sittlich Guten nach Art der „Kritik der Urteilskraft.“ Über das sittlich Gute selber jedoch ist er nicht selten abweichender Meinung. Kant hatte einmal die Frage, ob zu grossen Verbrechen mehr Stärke gehöre, als zu grossen Tugenden, für eine nicht bloss unnötige, sondern auch anstössige Frage erklärt. Denn Stärke der Seele sei die Stärke des Vorsatzes eines Menschen als eines mit Freiheit begabten Wesens, also, sofern er seiner selbst mächtig ist, ein gesunder Zustand des Menschen; grosse Verbrechen aber seien Paroxysmen. Abel ist mit dieser Auffassung nicht einverstanden. „Da Verbrechen bloss in der Macht der die Vernunft schwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweist, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen, ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr Stärke als im gesunden Zustand beweisen könnte, welche geradezu verneint werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem allein man die absolute Gesundheit beurteilen kann. Wir gestehen, dass uns

diese Beantwortung nicht ganz Genüge leistet, denn ohne zu bemerken, dass Stärke des Vorsatzes noch nicht alles erschöpfe, was in der Seelenstärke enthalten ist, und dass man doch nicht behaupten dürfe, der grosse Verbrecher sei im Augenblicke, da er das Verbrechen begeht, seiner selbst nicht mächtig, in dem Sinne, dass es ihm an zureichender Freiheit gebräche, wie einem Rasenden, so scheint uns der Gegenstand nicht genug auseinandergesetzt und von allen Seiten betrachtet“ (Seelenstärke S. 50). Abels positive Meinung ist die, dass erstens zur Ausübung von Verbrechen niemals mehr Stärke notwendig sei, als zur Ausübung von Tugenden, und dass zweitens die Art der Stärke in jenem Falle eine ganz andre sei, als in diesem Falle (Seelenstärke S. 48).

Wir übergehen eine Reihe von Berührungspunkten, die geringes Interesse haben, und kommen zu Abels Bestimmung der ethischen Principien, soweit sie Kantischen Charakter tragen. Auch der Wille hat notwendige Gesetze und von ihnen, wie von den Verstandesgesetzen gilt die Regel, dass wir sie objektivisch machen. So entsteht nicht nur ein objektives Princip des Wollens, sondern auch der Begriff von Pflicht. Die Pflicht folgt einem Gesetze, das Abel fast wörtlich dem Kritizismus entnimmt, ohne ausdrücklich seine Quelle zu nennen: „Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz der Geisterwelt werde, oder handle nach der Maxime, durch deren Befolgung du deiner geprüften Überzeugung nach die Menscheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person jedes anderen zugleich als Zweck, niemals aber bloss als Mittel behandelst, d. i. nicht nur deine eigene, sondern auch aller anderen Geister Glückseligkeit beförderst“ (Erläuterungen S. 161). Man sollte es kaum für möglich halten, dass unmittelbar darauf gelehrt wird, Sittlichkeit gebiete so zu handeln, „wie nach unserer geprüftesten Überzeugung Glückseligkeit allen vernünftigen Wesen aufs Bestmöglichste befördert werde“ und ebendeswegen das Schönste und Erhabenste unter allen Gegenständen sei. Das empirische Prinzip der Glückseligkeit wird zum Mittelpunkt einer

Metaphysik der Sitten erhoben! (Plau S. 181 ff.) Abgesehen hiervon entspricht Abels ethische Prinzienlehre der Kantischen Moralphilosophie. Als Ergänzung ist der Versuch aufzufassen, die Uebereinstimmung der Neigungen mit dem kategorischen Imperativ nachzuweisen.

Alle diese Bestimmungen zur Ethik treten sehr zurück gegenüber den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Überlegungen, mit denen Abel die kritische Philosophie zu ergänzen versucht hat. Das Wesentlichste seiner Trennung von Kant besteht darin, dass er die Erkenntnisse a priori als zum Theil aus empirischem Stoffe gebildet denkt, obgleich die Seele sie nach ihren notwendigen Gesetzes formt. Die Vorstellungen von Raum und Zeit entstehen aus einer Verbindung von Abstraktionsvermögen und Einbildungskraft. Raum und Zeit werden nicht als ursprüngliche Bedingungen des Anschauens, desgleichen die Kategorieen nicht als ursprüngliche Bedingungen des Denkens angesehen, sondern es wird vor der Bildung jener Formen ein einfaches Schauen und primitives Denken vorausgesetzt, aus welchem jene Formen erst abgeleitet werden. Raum und Zeit sind daher in Abels System etwas ganz anderes, als in dem Kantischen. Die strenge Apriorität der Anschauungs- und Denkformen ist unserm Philosophen zufolge der Grundfehler der Kriticismus: daher stammt dessen Verbannung aller Noumena und aller unsrer metaphysischen Lehren von Menschen, Welt und Gott nebst der Anklage gegen die Vernunft, dass sie einen unvermeidlichen Hang habe, uns zu jenen Lehrsätzen, folglich in Irrtümer zu führen („Versuch über die Natur der spekulativen Vernunft“ S. 277). Im Gegensatz hierzu lässt Abel die Kategorieen aus den logischen Funktionen und dem Gesetze des Grundes entstehen, und als solche Kategorieen zählt er auf: Raum, Zeit, Kraft, Existenz, Möglichkeit, Notwendigkeit, Grad, Zahl, die Verhältnisbegriffe, Einerleiheit, Einstimmung, Inhärenz, Koexistenz, Succession nebst Ordnung derselben, ursächliche Verbindung, Zeichen, Einfach und Zusammengesetzt, Form und Materie (Plau S. 83). Diese Begriffe gelten nicht nur für die Erscheinungen, sondern auch

für die Dinge. Hiermit nähert sich also Abel dem Dogmatismus, mit dem Unterschied, dass der Dogmatiker sich zutraut, diese Kategorieen ganz frei von aller subjektiven Beimischung zu denken und sich daher berechtigt glaubt, sie ohne Einschränkung auf alle Objekte anzuwenden.

Jedenfalls hängt Abel mit seinem Herzen an der alten Metaphysik und dem in der Wolf'schen Schule ausgebildeten Empirismus. Er hat zwar eine grosse Menge Kantischer Begriffe, aber nicht das Fundament der neuen Philosophie in sich aufgenommen. Er darf daher weder als Kantianer noch als Halbkantianer bezeichnet, sondern muss in die Reihe jener anderen deutschen Philosophen eingefügt werden, die viele treffende Einzelbestimmungen des Kritizismus adoptierten, ohne ihm in der Hauptsache sich anzuschliessen.



Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin W.

